

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODJEK ZA FILOZOFIJU

Ana Mrnarević

**ETIČKI PRISTUP
PROBLEMATICI LJUDSKE SEKSUALNOSTI**

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

Zagreb, rujan 2017.

Sadržaj

1. Uvod	1
1.1. O ljudskoj seksualnosti	1
1.2. Povijesni pregled ljudske seksualnosti	3
1.3. Etika i seksualnost	7
2. Antički i suvremeni pogled na homoseksualnost	12
3. Etički i pravni aspekti incesta	13
4. Etički i pravni aspekti zoofilije i nekrofilije	18
4.1. Zoofilija	18
4.2. Nekrofilija	20
5. Pedofilija	23
5.1. O pedofiliji općenito	23
5.2. Etički i pravni aspekti pedofilije	25
6. Zaključak	33
Literatura	36

Etički pristup problematici ljudske seksualnosti

Sažetak

Tema je ovoga rada ljudska sloboda u odabiru seksualne orijentacije i odgovarajućem ponašanju, odnosno seksualna sloboda pojedinca i utjecaj društvenih odrednica na nju. Cilj je rada prikazati i analizirati različite stavove o tim pitanjima, a pritom posebno istaknuti problematiku pedofilije, što je primjer na kojemu se može propitati postavljanje granica ljudskoj seksualnosti. Pitanje seksualnosti, općenito i u pojedinim slučajevima, promatrat će se pluriperspektivno, s naglaskom na filozofsko-etičkoj te donekle političkoj i pravnoj dimenziji. Je li seksualnost prirodni fenomen ili društveni konstrukt? Ako i postoje granice ljudske seksualnosti, tko ih smije i može odrediti? Možemo li govoriti o prirodnom i neprirodnom, u smislu devijantnoga, ili postoji više seksualnosti? Na koji se način ljudska seksualnost može pravno regulirati? Kakva je povezanost između etičke i pravne regulacije? Ima li seksualnost uopće moralnu komponentu ili se uvijek radi o nekom postupku čija nemoralnost proizlazi iz nečeg što nije nužno vezano uz seksualnost? Koncept koji je bitan u pitanjima seksualnosti jest pristanak. Pitanje koje se postavlja jest kada, odnosno od koje dobi nečiji pristanak prihvaćamo kao takav? Nije li dopuštena dobna granica za stupanje u spolne odnose proizvoljna? Možemo li doista zabraniti odnos samo zato što netko ima određeni broj godina?

Ključne riječi: seksualnost, etika, pravo, homoseksualnost, incest, zoofilija, nekrofilija, pedofilija, pristanak

The Ethical Approach to the Issues of Human Sexuality

Abstract

The topic of this paper is the question of human freedom in choosing sexual orientation and corresponding behaviour, respectively, the sexual freedom of the individual and the influence of social determinations on it. The aim of the paper is to present and analyse different views on these issues and thereby accentuate the issue of paedophilia which is an example in which the imposition of limits on human sexuality can be examine. The question of sexuality, in general and in individual cases, will be observed pluriperspectively, with stress on the philosophical-ethical and to some extent political and legal dimension. Is sexuality a natural phenomenon or a social construct? If there are limits to human sexuality, who is allowed to determine them and who can do that? Can we talk about natural or unnatural, in a sense of deviant, or there are many sexualities? In what way can a human sexuality be legally regulated? What is the link between ethical and legal regulation? Does sexuality have a moral component at all or is it always a process whose immorality derives from something that is not necessarily from this sexual part? The concept that matters within the question of sexuality is consent. The question that arises is when or, actually, from what age do we accept someone's consent as such? Is it not the case that the age limit for entering in sexual relations is a bit arbitrary? Can we indeed forbid the relation just because someone have a certain number of years?

Key words: sexuality, ethics, law, homosexuality, incest, zoophilia, necrophilia, paedophilia, consent

1. UVOD

1.1. O ljudskoj seksualnosti

Čovjekova vječna želja za sutra je dobar seks, kaže Foucault (Foucault, 1994). Seks koji zauzdavamo ili činimo pomalo rastrošnim i razmetljivim, koji skrivamo ili pokušavamo progurati na svjetlo da ga svi vide i svi za njega znaju. Seks je distrakcija (Primoratz, 1999). Seks je posvuda, seks prodaje proizvod, seks nam je svima zajednički. Što je to tako uzbudljivo oko seksa i naše seksualnosti? Užitak samog seksa? Primorac kaže da, „kad bi seksualnost bila samo nagon, bilo bi neobjašnjivo kako to da su naši životi tako komplicirani, tako ugroženi, tako tajnoviti i potisnuti, tako ritualizirani i opsjednuti žudnjom koja ima tako malo vrijednosti za opstanak, a krije toliko mnogo opasnosti“ (Primorac, ur., 2003: 105). Čemu cijela igra udvaranja, ulaganja vremena, nemir i uzbuđenje? I „koji to magični element određuje neke pojavnosti kao seksualne, a druge ne“ (Weeks, 2010: 14)? Je li seks samo modus produljenja vrste? Prokreacija je samo funkcija, ne nužno svrha (Primoratz, 1999). Je li seks tip jezika kojim prenosimo poruku o našim osjećajima i je li onda, posljedično, povezan s romantičnom ljubavlju (Primoratz, 1999)? „Smatra se da seksualnost, barem u ovom i mnogim drugim društvima, ima dimenzije koje gladi i žeđi zasigurno nedostaju – moralnu i interpersonalnu dimenziju koje su suštinske za naše poimanje seksualnosti“ (Primorac, ur., 2003: 105). Nerijetko se sam pojam romantizira i dovodi u vezu sa spiritualnim. „Eros je osnovni spiritualni nagon za izlaženjem iz nas samih radi povezivanja, kako bismo postali ranjivi, često usprkos našim ostalim instinktima“ (Carr, 2003: 147). Seksualno i erotsko često se uzimaju kao sinonimi (Carr, 2003). S druge strane, na erotizam i seksualnost možemo gledati kao na dvije različite stvari; prvo je složeno, drugo jednostavno. Jednostavnost seksualnosti proistječe iz njena zadatka – produljenja vrste. Erotizam se suočava sa cijelim sistemom pravila, zabrana i tabua (Komnenić, ur., 1981). „Između životinjskog i ljudskog svijeta, između prirode i društva stvara se jedan jaz, demarkacijska linija. Složenost erotskog čina posljedica je te podjele“ (Komnenić, ur., 1981: 61). U erotizmu se društvo služi prirodom – nagon je usmjeren. S obzirom na to da pripada društvu, on ima i povijesni moment (Komnenić, ur., 1981). „On podražava i izmišlja samog sebe; izmišlja i podražava sebe. Potpuno iskustvo koje se nikada ne završava u cjelini, jer se njegova suština uvijek sastoji u tome da bude *s onu stranu*“ (Komnenić, ur., 1981: 65). *Eros* se često vezuje za *thanatos*. „Može se reći da je eros potvrđivanje života čak i u smrti“ (Komnenić, ur., 1981: 7). Bataille također gleda na erotizam kao da je odvojen od razmnožavanja kao svrhe, ali ključ za njegovo

razumijevanje treba tražiti na istom mjestu gdje i smisao razmnožavanja (Komnenić, ur., 1981). „Razmnožavanje daje *diskontinuirana* bića“ (Komnenić, ur., 1981: 8). Bića koja se razmnožavaju i bića koja time nastaju različita su bića; sama se rađaju, sama umiru te su odvojena diskontinuitetom. Ako umire jedno, ne umire nužno drugo. Ipak, svako biće u sebi nosi i kontinuitet (Komnenić, ur., 1981). Mi smo diskontinuirana bića opsjednuta prvobitnim kontinuitetom. „Ali ovaj kontinuitet se naročito osjeća u zebnji, kao nešto nedostižno, kao traganje u nemoći i strepnji“ (Komnenić, ur., 1981: 15). Smrt je ovdje uključena u težnju za drugim bićem; ako ga ne može imati, gotovo da želi njegovu smrt... ili svoju (Komnenić, ur., 1981). „U silini smrti prekida se diskontinuitet jednog bića, ono što prestaje i što, u tišini koja se spušta, osjećaju uznemireni duhovi jest kontinuitet bića kojem je žrtva prinesena“ (Komnenić, ur., 1981: 17). Naša opijenost kontinuitetom prevladava smrt (Komnenić, ur., 1981). *Eros* može jednostavno predstavljati sve što je živo, kao suprotno od destruktivnog (Fromm, 1989) i smrtnog. Na seks doista možemo gledati kao na put prema produljenju vrste, ali i kao na svojevrsno širenje horizonata i učenje. To je tehnika rada na sebi (Foucault, 1988a). „Mi vidimo sebe kao ljude posvećene traženju mjesta zdravog razuma putem seksa i veze te oslobođenju nas samih za uživanje seksa i seksualne ljubavi na onoliko načina koliko može odgovarati svakom od nas... mi težimo biti znatiželjni i avanturisti“ (Easton, Hardy, 2009: 5). Čovjek ima biološki potencijal za čitav spektar seksualnog ponašanja: celibat, promiskuitet, monogamiju, poligamiju, poliandriju (Wolf, Durham, 2005).

Ne možemo govoriti o seksu, a da ne spomenemo tijelo. Tijelu su na neki način seks i seksualnost jezik (Primorac, ur., 2003). „Seksualnost je primarno sredstvo komuniciranja s drugim ljudima, način razgovaranja s njima, izražavanja naših osjećaja o sebi i njima“ (Primorac, ur., 2003: 118). Ako je tome tako, ne čudi da nam je seksualnost tako važna (Primorac, ur., 2003). Tako Freud vidi seksualnu aktivnost u svemu, no, nije svaki tjelesni kontakt ujedno i onaj seksualni; „nisu sve ljudske aktivnosti jezične jer nemaju sve aktivnosti kao svoj cilj komunikaciju ili izražavanje bilo žudnje bilo interpersonalnih osjećaja“ (Primorac, ur., 2003: 120). Već samim tim što osjećamo uzbuđenje i što nas netko privlači očito je da se ne radi samo o tijelu. „‘Seksualnost’ je vrlo problematičan koncept i nema jednostavnih odgovora na izazove koje postavlja“ (Weeks, 2010: 10).

Je li povijest seksualnosti doista povijest seksualnosti? Više se čini da je to povijest bez točnog predmeta, vjerojatno zbog njegove fluidnosti. Zapravo, vrlo vjerojatno možemo govoriti o njoj u pluralu. Je li seksualnost produkt prirode ili produkt društva? *Seksualnosti* su proizvod kompleksnih isprepletenosti društva (Weeks, 2010). „‘Seksualnost’ nije dana, ona je proizvod prigovora, borbe i ljudskog djelovanja“ (Weeks, 2010: 21). Ona ide ruku pod ruku

sa spolom. Ženska seksualnost je opasna (Easton, Hardy, 2009; Carr, 2003; Weeks, 2010). Na seksualnost se nerijetko gleda kao na zadovoljenje muške potrebe. Markiz de Sade kaže: „hoću da im zakoni dopuste da se podaju onolikom broju ljudi, koliko im se to prohtije; hoću da im osjetilno uživanje svih spolova i svih dijelova njihovog tijela bude dopušteno kao i muškarcima...” (Sade, 1980: 126). Možda spol treba uništiti, kako kaže Monique Wittig, ne bi li i žene dobile status univerzalnog subjekta kao i muškarci (Butler, 2000). „Predodžbe o prirodi žena su u toliko smiješnoj mjeri puke empirijske generalizacije, nataknete, bez filozofije ili analiza, na prve primjere koji nekome padnu na pamet“ (Mill, 2000: 76–77). Osim spolne komponente, za govor o seksualnosti bitni su i momenti klase i rase. „Postoje seksualnosti klase, rodno-specifične seksualnosti, postoje rasne seksualnosti i postoje seksualnosti borbe i izbora. ‘Izum seksualnosti’ nije bio jedinstven događaj koji ostaje u dalekoj prošlosti. To je kontinuirani proces u kojem smo istodobno djelatnici i oni nad kojima se djeluje, objekt promjene i njeni subjekti. Mi smo produkt seksualne povijesti i mi ju stvaramo, i mi smo oblici moći koji ju upliću“ (Weeks, 2010: 45). Očita je složenost pojma seksualnosti, ali i nemogućnost govora isključivo o njoj, a da se ne govori i o cijelom dijapazonu drugih, naizgled za temu nevezanih pojavnosti.

1.2. Povijesni pregled ljudske seksualnosti

Iako mi danas na stare Grke gledamo kao na iznimno liberalne po pitanju seksa – ponajviše zbog njihove homoseksualne prakse – stvari nisu baš posve čiste. Upravo ovdje počinje osuda seksualnosti, što ne čudi ukoliko ste pristaša podjele na dušu i tijelo (Carr, 2003). „Ova filozofija, koja je držala da je grešan *bilo koji* oblik putenosti, proizišla je iz rukopisa grčkih filozofa zvanih stoicima, a isto tako i iz nekih kasnijih Platonovih rukopisa. Pišući u 3. stoljeću pr. n. e., stoici su zagovarali ravnodušnost prema svim izvorima osjetilnog užitka – što dakako uključuje i seksualni užitak – i preporučivali odricanje od svih prekomjernih emocija“ (Mondimore, 2003: 31). To su bili počeci moraliziranja u pogledu ljudske spolnosti. Stoici su utjecali na stavove kršćanskih teologa – svaki seksualni odnos, koji nije isključivo u svrhu prokreacije, nije prihvatljiv (Mondimore, 2003). U tumačenju Biblije usvojeni su antiseksualni momenti – naslijeđe antike. Spiritualnost i seksualnost ne mogu biti ništa doli suprotni koncepti (Carr, 2003). „Udaljeni smo od naših seksualnih vlastitosti. Kao rezultat, naša seksualnost i spiritualnost oštro su razdvojene. Obje uz gubitke...” (Carr, 2003: 8).

Spolno je postalo vrlo važno na području zakona. „Privatno seksualno ponašanje, koje su autoriteti stare Grčke i pretkršćanskog Rima smatrali osobnom stvari, sad je postalo podložno crkvenoj, a prema tome i vladinoj regulaciji“ (Mondimore, 2003: 31). Kršćanski teolozi Europe počeli su istraživati ljudsku seksualnost te istodobno određivati što je moralno, a što nije. „Augustin, koji je postavio temelje zapadne kršćanske teologije, tvrdio je da je neobuzdana seksualna želja božja kazna za Adamovu i Evinu neposlušnost“ (Carr, 2003: 6). Toma Akvinski bio je okupiran idejom klasifikacije seksualnih grijeha: „najveći grijeh protiv prirode je bestijalnost, slijedi ju homoseksualnost, općenje u „neprirodnoj poziciji“ (sve drugo osim misionarskog položaja) te masturbacija“ (Beetz, Podberscek, 2005: 6). Inkvizicija nije kažnjavala samo herezu, zadirala je i u seksualnost puka; npr. sodomija – neprirodno seksualno ponašanje – kažnjavala se smrću. Naspram takva negativnog pogleda na seks „protestantski reformisti poput Martina Luthera tvrdili su da je seks lijek za dušu, jednako važan za život kao i hrana i piće“ (Carr, 2003: 7). Dolaskom prosvjetiteljstva znanstvena metoda potisnula je teološki autoritet. Početkom 17. stoljeća još je bilo neke iskrenosti u pogledu prakticiranja seksa, a i u pogledu rječnika koji se koristio za imenovanje određenih radnji i dijelova tijela (Foucault, 1994). „Izravne geste, razgovori bez stida, vidljiva prekoračenja, pokazivanja i olako spajanje anatomskih svojstava, snalažljiva dječurljiva koja naoko švrlja bez zazora i užasavanja dok se odrasli smiju; tijela su se ‘kočoperila’“ (Foucault, 1994: 7). Za žene se smatralo da nemaju *potrebu* kao muškarci. „Viktorijanski ženski ideal bila je ‘sentimentalna žena’, puna ljubavi ali nevina, strastvenih osjećaja ali stidljiva“ (Mondimore, 2003: 61). Iz viktorijanskog doba i preuzimamo sliku o muškarcima kao proždrljivim predatorima, a na žene gledamo kao na aseksualne, čiste, kao na nekakav umirujući faktor (Easton, Hardy, 2009).

Premda je srednji vijek nametnuo neke svoje okove, zadnja stoljeća dosta su „labavo“ nadzirala seksualni aspekt života. Ili se barem tako činilo. Voditi život pod razumom kao vodiljom ostaje imperativnim (Primoratz, 1999). „Za tim svjetlom dana uslijedio je nagli sumrak, a potom jednolične noći viktorijanske buržoazije. Seksualnost je tada brižno zatočena. Preseljena je u stan. Konfiscira je bračna obitelj. Potpuno je utapa u ozbiljnu funkciju reprodukcije. O seksu se šuti. Bračni par, legitiman i rodan, nameće svoj zakon“ (Foucault, 1994: 7). Što se dogodilo u krucijalnom razdoblju od 17. do 19. stoljeća? Kako je pretjeranu „labavost“ zamijenila pretjerana zauzdanost glede našeg seksa? Odakle dolazi ta represija i radi li se uopće o represiji? „Taj diskurs o modernoj represiji nad seksom dobro se drži. Nesumnjivo zbog toga što ga je lako održati. Štiti ga zamašno povijesno i političko jamstvo, kako je doba represije nastalo u 17. stoljeću, poslije više stotina godina svježine i

slobodnog izražavanja, ono se počinje podudarati s razvojem kapitalizma: ono je sjedinjeno s buržoaskim poretom. Mala kronika seksa i njegovih izazova odmah se prenosi u svečanu povijest načina proizvodnje; njegova ništavnost nestaje. Samim tim ocrtava se jedan princip eksplikacije: ako je seks potisnut s toliko strogosti, onda je to zbog toga što je on nespojiv s općim i intezivnim uključivanjem u rad; u epohi kada se radna snaga sistematski iskorišćuje, može li se dopustiti da se ona rasipa na užitke, osim one, posve minimalne, koji joj omogućuju da se reproducira?“ (Foucault, 1994: 9) Foucault uočava da 18. i 19. stoljeće uživa kršćansko nasljeđe – moment ispovijedi. O vlastitom se seksu priča, i to na veliko, dok netko sluša, potiče, zapisuje. Psiholozi, liječnici, obrazovno-odgojni djelatnici.. „svi su oni dio mašinerije koja piše povijest seksualnosti. Nadzor je vrlo bitan za ovakav posao, nitko ne želi nikakve devijacije, a ako ih i nađemo, za takve postoji mjesto – zatvor ili umobolnica. Čak i arhitektura ide tome u prilog, posebno kad govorimo o djeci (Foucault, 1994). „Doktori i gospoda kasnog osamnaestog stoljeća počeli su tvrditi da je masturbacija štetna i grešna, da je ovaj najneviniji od svih seksualnih odušaka opasan za društvo“ (Easton, Hardy, 2009: 10). Industrijska društva polako odbacuju kršćanski moral i usvajaju jedan novi, sekularni moral (Weeks, 2010). Nove tipologije perverzije i degeneracije pridonose stvaranju novih seksualnih identiteta (Weeks, 2010). Seksualnost je stvorena.

Kao što smo natuknuli, početak devetnaestog stoljeća sa sobom je donio i izrazito zanimanje liječnika za duševne bolesti te su se pojavili pojedinci koji su se zalagali za prihvaćanje homoseksualnosti. Na neki način, rađa se seksologija (Weeks, 2010). Među njima se isticao Karl Heinrich Ulrichs (njegov kolega skovao je pojam *homoseksualnost*). Zasjenio ga je Richard von Krafft-Ebing sa svojim djelom *Psychopathia sexualis*, gdje je, očekivano, homoseksualnost predstavio kao patološko, izopačeno stanje (Mondimore, 2003). Poprijeko je gledao i na masturbaciju, smatrajući da i ona može dovesti do homoseksualnosti (Mondimore, 2003). Stav da je homoseksualnost duševna bolest održao se još dugo vremena. Sodomija postaje perverzija i inverzija. Takav stav glede homoseksualnosti u Engleskoj toga doba pokušao je razrijediti Addington Symonds u suradnji s Havelockom Ellisom (Mondimore, 2003). Pokušava se definirati „normalno“. Freudovo liječenje problema sastojalo se od detaljnog propitivanja pacijentove podsvijesti, a metoda koja se koristila pri tim seansama je psihoanaliza. Kao i Krafft-Ebing, Freud se također bavio raznim „devijacijama“ na području seksualnosti. Spolnu potrebu, odnosno glad, nazvao je libidom. Vjerovao je da djeca imaju difuznu, nediferenciranu, ali jaku snažnu spolnu želju i svijest (Mondimore, 2003). Sve što je Freud u svojoj teoriji „stvorio“ nije se jednako odnosilo na žene; njihova je seksualnost specifična. Još je Rousseau smatrao da žene po prirodi imaju veću želju, kojoj se muškarci

trebaju oduprijeti i baviti se „važnijim“ stvarima. Ovakva slika žene baš i nije oličenje čednosti, ako se prisjetimo njena viktorijanskog modela. Slično na žensku seksualnost gleda i Freud. Ženu-prirodu treba ukrotiti muškarac-kultura (Pateman, 1998).

Sredinom 20. stoljeća, u vrijeme popularnosti Freudovih sljedbenika, psihoanaliza je prevladala unutar psihologijskih metoda liječenja. Teolozi srednjeg vijeka i Freudovi sljedbenici homoseksualnost su smatrali zlom... sve do Alfreda Kinseyja. Nije bio ni psiholog ni psihijatar. Kao profesoru biologije, studenti su mu nerijetko dolazili s pitanjima o seksu (Mondimore, 2003). „Kinsey je sa zadivljujućom objektivnošću ispitivao valjanost naprosto svega što je dotad bilo napisano o spolnom ponašanju jer su se proučavale vrlo male i vrlo selektirane skupine“ (Mondimore, 2003: 82). Poznata „Kinseyjeva skala“ i dan-danas je temeljno istraživačko sredstvo u proučavanju spolnosti (Mondimore, 2003).

Suvremena društva odbacila su većinu srednjovjekovnih stavova glede ljudske seksualnosti. „Ali posebno tijekom seksualne revolucije 1960-ih i 1970-ih, više je ljudi počelo gledati na seks kao na nešto što se može slobodno dijeliti između dvoje odraslih koji nisu nužno ‘u ljubavi’“ (Carr, 2003: 7). Zaposlenost je također imala utjecaja na seksualni život. Socijalna promjena koja je dovela do sve veće zaposlenosti žena svjedoči o socijalnim i ekonomskim utjecajima, između ostalog, i na područje seksualnosti (Weeks, 2010; Foucault, 1994). „S jedne strane država nije ovlaštena da dragovoljno angažiranje, u privatnosti, odraslih osoba u nemoralnim seksualnim činima (na primjer, u homoseksualnim činima) proglašava kažnjivim prekršajima, niti ona to čini. S druge strane, države doista imaju ovlast da obeshrabruju, recimo, homoseksualno ponašanje i ‘orijentaciju’ (to jest, otvoreno manifestiranu aktivnu spremnost za upuštanje u homoseksualno ponašanje)“ (Primorac, ur., 2003: 265). Da i ne govorimo o nekim drugim seksualnim praksama. Moderni puritanci i dalje pokušavaju očuvati nuklearnu obitelj i sram zbog seksa i seksualnosti (Easton, Hardy, 2009). Ipak, „pojavljivanje novih socijalnih pokreta koji se tiču seksa – moderni feminizam, ‘lezbijsko, gay, biseksualno, transrodno, queer, querying’ i ostali radikalni seksualni pokreti – izazvali su mnoge sigurnosti ‘seksualne tradicije’, a kao rezultat proizveli su nove uvide u zapetljane forme moći i dominacije koji su oblikovali naše seksualne živote (Weeks, 2010: 10). Od 20. stoljeća ljudi definiraju sebe definirajući svoju seksualnost (Weeks, 2010).

Novo nam doba donosi i *cyber-sex* (Weeks, 2010), seks s robotima je iza ugla, uskoro ćemo vjerojatno doživljavati čari seksa putem aparature i stimulansa, bez druge osobe i bez vlastitog napora. Brzo i efikasno, kako i priliči sve bržem načinu života. „Seks možda više neće biti potreban za reprodukciju, a reprodukcija više neće biti jedini cilj seksa, ali ovo ide u prilog tome da užitak i izvedba mogu biti tehnološki poboljšani“ (Weeks, 2010: 108). S

novim otkrićima dolazit će i novi oblici seksualnosti koje ćemo iznova provlačiti kroz ušicu moralnosti te jaram legalnosti. Da bismo sve to razumijeli potreban nam je jedan pogled unatrag.

1.3. Etika i seksualnost

Filozofija seksualnosti nije oduvijek uživala poseban prostor za rad unutar filozofije. Od antike do 20. stoljeća temom seksa i seksualnosti filozofi su se bavili tek usputno (Primorac, ur., 2003) i uglavnom unutar neke druge teme. Pored Platona, Rousseau i Kanta, možda bismo najprije trebali izdvojiti jednog drugog filozofa, Arthura Schopenhauera. Schopenhauer na zanimljiv način definira odnos ljubavi i seksualnosti, što se može sažeti u jednostavnu izjavu: seksualnost, odnosno ono spolno jest ljubav. Svaka zaljubljenost ima začetak u spolnom nagonu; ljubav je individualizirani spolni nagon (Schopenhauer, 1925).

Kao posebna grana filozofije, filozofija seksualnosti ostvarila se tek 1960-ih i 1970-ih godina, zahvaljujući seksualnim revolucijama (Primorac, ur., 2003). Zašto je tome bilo tako? Primorac tvrdi: „klasična filozofija Zapada privržena je idealu umnoga života, tijelo i tjelesne potrebe i porive općenito, i spolnost napose (...) zapada podređeni status“ (Primorac, ur., 2003: 7). Pitanja seksualnosti držala su se nefilozofskima, pretežno zbog polazišta prema kojem seksualnost isključivo pripada onom tjelesnom (Primorac, ur., 2003; Primoratz, 1999). Kada se kotač počeo okretati, dakle, 1970-ih, bilo je dovoljno tekstova za objavu na tu temu, a radovi su se bavili prirodom seksualnosti, kao i određenim pitanjima kao što su preljub, prostitucija, silovanje, brak i razni moralni kodovi, kontracepcija, transrodnost itd. (Primorac, ur., 2003; Weeks, 2010).

Otkud uopće veza moralnosti i seksualnosti? „Je li seksati se manje nekako moralnije nego imati više seksa?“ (Easton, Hardy, 2009: 12). Ipak, „nijedno društvo ne dopušta sve oblike seksualne aktivnosti među svim svojim pripadnicima“ (Primorac, ur., 2003: 324). Ako želimo zabraniti seksualno nasilje, zabranjujemo ga zbog našeg moralnog stava spram nasilja, a ne zbog toga što seksualnosti pripisujemo moralno. Ipak, neki autori smatraju da seksualnost itekako ima veze s moralom (Scruton, 2001). Primjerice, za Scrutona su seks i ljubav isprepleteni i jedino tako, smatra on, možemo objasniti seksualno uzbuđenje, seksualnu žudnju i erotsku ljubav (Scruton, 2001; Primoratz, 1999). Spomenuta tri momenta tri su fenomena ljudske seksualnosti. Seksualno uzbuđenje popušta tijekom seksualnog odnosa. U tom smislu, uzbuđenje bi se odnosilo na određene dijelove tijela, kao i žudnja, čije bi zadovoljstvo kao posljedica moglo biti zadovoljeno i jednostavnije – masturbacijom. Iako

seksualni akt uključuje užitak puke osjetilnosti, uključen je i drugi oblik užitka, onaj intencionalni. Zato je seksualno uzbuđenje odgovor, ali ne odgovor na bilo kakav poticaj jer bi onda doista masturbacija bila dostatna (Primoratz, 1999). Odgovaramo na drugog kao na osobu i bitno nam je tko je s druge strane (Scruton, 2001). Stoga je i seksualna žudnja za Scrutona osobni stav; intencionalna je. Ali ona također teži seksualnim dijelovima tijela i seksu. No, Scruton objašnjava, ne teži nužno orgazmu već samom činu sjedinjenja s drugom osobom. To bi na neki način podrazumijevalo da je seksualno uzbuđenje (kojim sve počinje) obostrano. Jedino kroz erotsku ljubav možemo shvatiti vrlo kompleksan pojam – žudnju (Scruton, 2001; Primoratz, 1999). Žudnja se umanjuje i polako ju zamjenjuje ljubav, međusobno podupiranje i razumijevanje. Na toj isprepletenosti intencionalne žudnje i ljubavi Scruton gradi svoju etiku seksualnosti (Primoratz, 1999). Primorac na ovakvu povezanost ljubavi i žudnje (odnosno, možemo reći, i seksa) ima prigovor. Žudnja se javlja i gdje ljubav nije prisutna; kako ih onda možemo povezati na ovaj način? Je li doista tako da je žudnja uvijek usmjerena na neku određenu osobu i uvijek na nju? Zar ne osjećaju osobe žudnju koja nije nužno usmjerena na neki objekt? No, i da jest tako, kako smatra Scruton, zar homoseksualni par ne može imati intencionalnu žudnju povezanu s ljubavlju? Također, osoba može voljeti jednu određenu osobu, a imati spolni odnos s drugom osobom ili više njih. Scruton će takve slučajeve vjerojatno izbaciti iz računice kao animalne porive (Primoratz, 1999). S druge strane, seksualnost mora imati moralne implikacije jer se radi o osobama, odnosno interpersonalnom činu. Stoga je za Scrutona seksualni čin koji ne uključuje individualiziranu intencionalnost ponižavajući i moralno manjkav. Možemo gledati na Scrutonov ljubavni odnos kao idealan i to je u redu. Ali ne možemo osuditi one koji odluče ne živjeti na taj način. Scruton polazi od povezanosti ljubavi i seksa, ali niti dokazuje, a niti može dokazati da oni doista jesu povezani. Njegova moralna osuda vrlo je bliska tradicionalnoj etici seksualnosti. Ljubav može biti svojevrsni dodatak seksu, ali ona tu ne mora imperativno biti prisutna. Ovako ogoljen seksualni čin ne mora biti i nije ni dobar, ni loš, on je moralno neutralan, kako smatra Goldman (Primoratz, 1999). „Ljubav teži trajnosti, barem u nakani, dok seksualna žudnja često jenjava“ (Primoratz, 1999: 30). Dakle, jedino što možemo tvrditi jest da je *možda* seksualni odnos s ljubavlju bolji od čisto seksualnog odnosa, ali to ne čini ovo potonje lošim (Primoratz, 1999). Na tragu Goldmana, gledanje na seks čisto kao na seks, bez ikakvih instrumentalija, samo je jedan od načina razmatranja seksualnosti. Prema ovakvom polazištu, u seks se upuštamo isključivo zbog užitka koji on pruža. Ipak, ni ovakav stav ne uzima seks strogo genitalno. Ne uzbuđuje svakoga isto i ne uzbuđuju svakoga nužno stvari koje uobičajeno vežemo uz seksualno. Druga stajališta razmatraju kakav bi seks trebao

biti, dok Goldman polazi od toga što seks jest. Sve ostalo (ljubav, brak, itd.) akcidentalije su, koje po prirodi ne pripadaju nužno seksu (Primoratz, 1999). No, i Goldmanov je seks interpersonalan, stoga on odbacuje masturbaciju i pornografiju. Za njega su to devijantne aktivnosti, devijantne u smislu da pružaju otklon od „pravog“ seksa (Primoratz, 1999). Što je s osobama koje preferiraju isključivo masturbaciju? Seksualnu radnju trebamo, stoga, definirati kao radnju koja teži zadovoljiti seksualnu žudnju, žudnju koja je usmjerena na tjelesni užitak, a ne nužno na drugu osobu (Primoratz, 1999). Otvara se još jedan problem: ako je postizanje užitka nekakav cilj, ne odbacujemo li onda seksualnu radnju bez užitka? Seks bez užitka nije seks? „Užitak je pitanje stupnja i možemo procijeniti seksualne činove određujući koliko su bili ugodni“ (Primoratz, 1999: 48).

S moralnog i, uglavnom, tradicionalnog aspekta na seks se često gleda kao na prirodni i neprirodni seks, što podrazumijeva prisvajanje i distinkciju određenih skupina. Neprirodno se smatra seksualnom perverzijom. Ali teško se možemo složiti oko toga što je i koliko je nešto perverzno (ako uopće jest takvo). Za nekog voajera ili nekrofila netko će reći da je perverznan, dok za onog koji koristi određena pomagala i ima „bizaran“ fetiš možda neće. Nerijetko uz oznaku „perverzno“ ide i moralna osuda. Ako krećemo od tradicionalne postavke da je cilj seksa reprodukcija, onda će svaki drugi seks biti neprirodan (Primoratz, 1999; Primorac, ur., 2003). Upravo je Freud zaslužan za to da je seks postao samom sebi svrha. Prema njegovoj koncepciji „počeši gdje te svrbi“, „heteroseksualni spolni odnos gubi svoju kako logički tako i biološki privilegiranu poziciju na repertoaru ljudskih seksualnih odgovora“ (Primorac, ur., 2003: 110). Ono što je neprirodno nije nužno i nemoralno (Primoratz, 1999). Čini se da je perverzno stvar statistike (Primoratz, 1999). Sade ni nekrofiliju, pedofiliju, homoseksualnost, sadizam i mazohizam neće smatrati neprirodnima jer dolaze iz prirode, pripadaju čovjeku, pa stoga nisu ni kriminalna djela ni djela za moralnu osudu (Primoratz, 1999). Pojedinci imaju pravo na znatan stupanj kontrole nad vlastitim životima. Ovo pravo ne znači da bilo koji pojedinac ima slobodu činiti što god izabere: osobna sloboda jednog ograničena je njegovim dužnostima spram drugih (Cohen, Heath Wellmann, 2005: 225).

Liberalna seksualna moralnost dominantnija je u našem vremenu, premda to ne znači da su tradicionalna stajališta dokinuta (Cohen, Heath Wellmann, 2005). Pornografija, smatra se, može biti uvredljiva za one koji su pretrpjeli neki oblik seksualnog zlostavljanja (Cohen, Heath Wellmann, 2005). „Treba li vlada intervenirati ograničavanjem?“ (Cohen, Heath Wellmann, 2005: 242). Teško je definirati granicu između ponižavajućeg i prihvatljivog (Cohen, Heath Wellmann, 2005).

Treba primijetiti da se „svaka ljudska interakcija, uključujući seksualnu interakciju, može prosuditi kao moralno problematična, u onoj mjeri u kojoj se kosi s nekim opravdanim moralnim pravilom ili načelom. Način da se izvede detaljan prikaz seksualne moralnosti izgleda da se sastoji jednostavno u određivanju implikacija relevantnih moralnih pravila ili načela u području ljudske seksualne interakcije“ (Primorac, ur., 2003: 379). Korištenje druge osobe događa se ili putem prisile ili putem prijevare. Ako manipuliramo odlukom određenog subjekta, mi zapravo nemoralno koristimo tu drugu osobu (Primorac, ur., 2003). Prijevaru bismo mogli nazvati jednostavnijim oblikom. Recimo da jedna osoba želi spolni odnos s određenom osobom, ali ta druga osoba pristaje na seks jedino ako je ujedno prisutna ljubav. Prva osoba odluči odglumiti ljubav dok ne dobije što želi, a potom se razotkriva. S pravom ovu drugu osobu možemo nazvati iskorištenom. Najtipičniji primjer prisile je silovanje, a prisila može biti okurentna ili dispozicijska. „Primjena okurentne prisile radi silovanja ‘opredmećuje’ žrtvu u najjačem smislu te riječi. Nju se tretira kao fizički predmet. Čovjek nema interakciju s fizičkim predmetima, on djeluje na njima“ (Primorac, ur., 2003: 385). Osoba može biti i žrtvom dispozicijske prisile, recimo, kada joj se prijeti povredom pa ona pristaje na nešto na što inače ne bi pristala. Povreda, naravno, ne podrazumijeva samo tjelesnu prisilu; može se prijetiti, primjerice, uništenjem karijere. Između dvije prisile razlika je u njihovim mehanizmima. Ako iznuda seksualnog odnosa i ne uspije, i dalje ćemo namjeru osuditi kao nemoralnu (Primorac, ur., 2003). „Dobar dio onoga što ćemo ustvrditi o gotovo bilo kojem pitanju seksualne etike zavisit će od shvaćanja ljudske seksualnosti koje prihvaćamo. (...) Seks se shvaća kao pripadan rađanju djece, kao bitno vezan za stanoviti tip osobne ljubavi, kao osebujan govor tijela, ili pak kao izvorište stanovite vrste užitka“ (Primorac, ur., 2003: 9). Medicina je zamijenila religiju, ali zadržava moralni aspekt (Weeks, 2010). Tri su regulatorna seta prisutna u gotovo svakoj kulturi. Prvi je tradicionalan i autoritativan; gleda na seks kao na nešto opasno što treba ukrotiti. Možemo to nazvati apsolutističkom pozicijom. Drugi na seks gleda kao na nešto uzvišeno i oslobađajuće; moć žudnje je nešto bezopasno. To je libertarijanska pozicija. I jedna i druga su ekstremističke po sebi i zapravo se zrcale jedna u drugoj, s obzirom na to da obje na seks gledaju kao na jedan tip moćne i sveprodiruće energije. Stoga treći set očekivano teži nekakvoj zlatnoj sredini i nazivamo ga liberalnom ili liberalno-pluralističkom pozicijom. Tri pozicije i dalje stvaraju okvire za daljnja raspravljanja o seksu unutar političke sfere (Weeks, 2010). „Politika, moralnost i seksualnost ne nastanjuju odvojene sfere društvenog života. Oni su intimno i neodvojivo povezani unutar aktualne političke i društvene klime u kojoj živimo“ (Weeks, 2010: 124). Ipak ne možemo reći da politika kroji seksualne živote jer do promjena unutar

obitelji i određenih ponašanja nije dovela ona sama. Politika se mora prilagođavati promjenama i novotarijama te regulirati u skladu s vremenom, brinući za socijalnu inkluziju (Weeks, 2010). „I kako društvo sve više postaje okupirano životima njegovih članova, radi moralne uniformiranosti, ekonomskog blagostanja, nacionalne sigurnosti ili higijene i zdravlja, sve više postaje preokupirano seksualnim životom svojih članova, što dovodi do zamršenih metoda administracije i upravljanja, do cvjetanja moralnih tjeskoba, medicinskih, higijenskih, legalnih i skrbničkih intervencija, ili znanstvenih prekopavanja, stvorenih da bismo razumjeli sebe razumijevajući seks“ (Weeks, 2010: 36).

2. ANTIČKI I SUVREMENI POGLED NA HOMOSEKSUALNOST

Prije 1869. godine pojam 'homoseksualnost' nije postojao, a prvi put ga upotrebljava Karl-Maria Kertbeny (Mondimore, 2003). „Grci nisu imali riječi za homoseksualnost ili heteroseksualnost, jer se za sve muškarce pretpostavljalo da su sposobni za strastvene osjećaje prema privlačnim muškarcima isto kao i prema ženama“ (Mondimore, 2003: 20). Ipak, možemo govoriti o prihvaćenoj terminologiji glede određenih sklonosti i ponašanja na području seksualnog. Tako će 'philia' biti naziv za ljubav općenito (Dover, 1989). 'Eros' kod Homera označava žudnju za ženom, hranom i pićem te za drugim stvarima, žudnju koja po zadovoljenju pruža nekakvo zadovoljstvo. Tako će 'erannos', 'eratos' i slične izvedenice biti pridjevi koji se mogu pridodati ljudima, objektima i radnjama, a podrazumijevaju da je nešto privlačno i lijepo. Mladić koji potiče žudnju je uvijek 'kalos' – lijep, privlačan itd. 'Eran' bi bio glagol „žudjeti za“, „voljeti koga“. Termini u helenističkom dobu počinju dobivati isključivo seksualne konotacije. 'Porne' ili za muškarca ' pornos', zajedno s glagolom 'pernanai', što znači 'prodavati', upućuje na osobu koja prodaje svoje tijelo. Drugi par, *hetairos-hetaira*, vrlo je srodna značenja, ali ipak podrazumijeva određenu distinkciju koja se uglavnom odnosila na broj partnera (Dover, 1989). Spolno zadovoljstvo i brak nisu bili nužno povezani, jer seks nije samo čin prokreacije nego je i potreba koju je bilo dopušteno zadovoljavati (barem muškarcima) i van institucije braka. Spolnost je imala i ima svoj jezik, koji, posebice u svom vulgarnom izričaju, implicira da je seks „bio nešto što se 'radilo' nekomu“ (Mondimore, 2003: 18). Sudionici u spolnom odnosu klasičnog doba ne dijele se na muške i ženske, nego na aktivne i pasivne, agresivne i podređene. No, da bi se nešto radilo, potreban je alat, a sama anatomija ljudskog tijela upućuje na to da je muškarac „činitelj“ (Mondimore, 2003). Idealna spolna veza dvaju muškaraca stare Grčke bila je ona između aktivnog, starijeg *erastes* i pasivnog, mlađeg muškarca, odnosno, *eromenos*. Ovaj potonji nije mogao pretjerano računati s užitkom (Mondimore, 2003; Dover, 1989). O godinama mlađih u ovome odnosu mnogo se raspravljalo. Analnog i oralnog kontakta nije bilo – stariji muškarac stavio bi svoj penis među bedra mlađeg dok su obojica u stajaćem položaju. Doduše, bilo bi pomalo naivno vjerovati da je odnos uvijek bio interkruralni (Mondimore, 2003). Ni umjetnost nije zaobišla ovaj odnos pa su dvojica muškaraca čest motiv grčkih vaza i stihova (Dover, 1989). Upravo nam umjetnost svojim prikazima (često i analnog odnosa) svjedoči o stvarnim ponašanjima.

Platon u vidu dijaloga između nekoliko intelektualaca u svom *Simpoziju* iznosi stavove o *Erosu* koji nije jedan, kao što nije jedna Afrodita, tako da treba razlučiti kojem

točno se treba moliti (Hubbard, ur., 2003). Ljubav sama u sebi nema ničega pogrešnog ili ispravnog; ako se sve u vidu ljubavi radi ispravno, ona sama bit će ispravna. Ako muškarac može mladiću nešto ponuditi, ali u moralnim okvirima, i ako ovaj to prihvati kao prinos njegovoj edukaciji i mudrosti, jedino je tada dopustivo da zadovolji ljubavnika (Hubbard, ur., 2003).

Zanimljiv je slučaj vezan za Timarha. Timarh je u političkim okolnostima podigao tužbu na sudu. Eshin je iznio protuoptužbu tereteći spomenutog za mušku prostituciju putem koje je uživao novčanu potporu zbog pružanja određenih usluga. Radilo se o više muškaraca koji su dotičnog uzdržavali. Muškarac koji se prostituira gubi svoja građanska prava i samim time ne može tužiti nekoga drugoga. Eshin je dobio slučaj, Timarh je obespravljen (Dover, 1989). Zašto spominjemo ovaj slučaj? „Ništa ne govori o ‘neprirodnim praksama’, ‘teškoj nepristojnosti’ i slično, i čini se da ne postoje nikakve kazne za one koji su se podčinili homoseksualnim činima iz ljubavi ili zabave. Je li to zapravo bila namjera zakona? Je li bilo drugih zakona koji su kažnjavali nekomercijalnu homoseksualnost?“ (Dover, 1989: 22-23). Čini se da Timarhova seksualna orijentacija nije na stvari, osuđuje se isključivo način. Osim toga, muškarac koji u sebe prima penis poistovjećen je sa ženom. Ne čudi, stoga, da je uloga *eromenosa* bila izrugivana u mnogobrojnim Aristofanovim i inim komedijama.

Najprivlačnija dob mlađeg muškarca bila je kasna adolescentska, a nakon te dobi mogao se očekivati kraj veze, kada bi *eromenos* postao *erastes* ili bi se oženio, naravno, ženom, a mogao je učiniti i oboje – oženiti se i sačuvati ljubavnika. Odnosi među muškarcima bili su nužne nadopune za prokreativni seks (Mondimore, 2003).

Što je s homoseksualnošću pripadnica nježnijeg spola? „Glasovi žena teško se mogu razabrati među pisanim djelima koja dokumentiraju događaje, ličnosti i iskustva proteklih stoljeća. Vjerojatno najrjeđi od svih su glasovi žena čiji je emocionalni i seksualni život bio usmjeren prema drugim ženama“ (Mondimore, 2003: 57). Ipak, neke vaze prikazuju žensku homoerotičnost prostitutki, a u nekim se rukopisima spominje tribadizam. „I Grci i Rimljani opisivali su tribade kao žene koje su ili spolno prodirale u druge žene umjetnim falusom ili su zamišljale da posjeduju klitoris dovoljno velik da postigne isto“ (Mondimore, 2003: 20). Premda ne znamo mnogo o ženskoj ljubavi antičkog doba, znamo da ih društvo nije osuđivalo za istospolnu ljubav i mogle su, u svojoj seksualnoj orijentaciji, biti slobodne (Mondimore, 2003).

Kao što se u povijesnom pregledu dalo naslutiti, gledanje na osobe homoseksualne orijentacije s vremenom se mijenjalo ili, bolje, osciliralo. Dvije značajne skupine, sodomiti i urninzi, utjecale su na naše shvaćanje homoseksualnosti sve do danas (Mondimore, 2003).

Kao što je Mondimore naznačio, a već se dalo naslutiti i iz uvoda, naše 21. stoljeće također je optrećeno određenim predrasudama i osudama (Weeks, 2010). Spolni odnosi među pripadnicima istog spola prisutni su praktički oduvijek, ali ideja da postoji netko kao homoseksualna osoba relativno je nova (Weeks, 2010). Tijekom 1980-ih, za vrijeme takozvane seksualne permisivnosti, homoseksualce se optuživalo za eroziju obitelji i sve veći broj zaraženih HIV-om (Weeks, 2010). Premda su te godine sad već daleko iza nas, osuda homoseksualnosti ne jenjava. Teško da u današnje vrijeme možemo pružiti čvrstu argumentaciju kojom bismo optužili homoseksualnost kao nemoralnu. Dakle, što se tiče „našeg stava glede homoseksualnosti: ne bismo ju trebali samo tolerirati, trebamo doći do toga da ju prihvaćamo i podupiremo“ (Cohen, 2005: 246).

3. ETIČKI I PRAVNI ASPEKTI INCESTA

Tabu incesta održao se kao kulturno pravilo tijekom dvadesetog stoljeća, pravilo koje stavlja znak veta nad incestom. „Tabu incesta je izraz koji iznosi emocionalni i semantički dvostruki udar. Dvije riječi, svaka dovoljno problematična sama po sebi, zajedno pomućuju analitički impuls s neurednom mješavinom biologijskih, gotičkih književnih i neobičnih vjerskih implikacija“ (Wolf, Durham, 2005: 139). Fromm govori o dva tipa incestuoznosti: „benigna incestuoznost po sebi *je* normalno, prijelazno stanje razvoja, dok je maligna incestuoznost patološka pojava kada stanoviti uvjeti spriječe razvoj benignih incestuoznih veza“ (Fromm, 1989: 193). U jednu ruku, ljudi su po prirodi incestuozna bića pa na temelju toga Freud razvija svoj koncept Edipova kompleksa (Wolf, Durham, 2005). On se čudnim putevima upleo u ugovornu teoriju unutar koje su se braća dogovorila svrgnuti oca s trona, ali su i dogovorila odustati od seksualnih odnosa sa svojim sestrama i majkama (Pateman, 1998; Wolf, Durham, 2005). Divljak je postao civilizirani čovjek koji odlučuje odbaciti svoju prirodu koja ga povezuje sa svijetom životinja; „odjeća je pritajivanje životinjstva koje je i dalje prisutno, ona je pritajivanje stidne istine o čovjeku“ (Komnenić, ur., 1981: 27). Restrikcija koju nam nameće kultura također je ljudski proizvod kao, uostalom, i sama priroda (Komnenić, ur., 1981). „Prisutnost izvjesnog sistema seksualnih restrikcija neophodan je uvjet svake ljudske civilizacije“ (Komnenić, ur., 1981: 35). S druge strane, proučavanje primata pokazalo je suprotne porive od onih koje je teoretizirao Freud – životinje izbjegavaju incest (Wolf, Durham, 2005). „Ovo otkriće poklapa se s idejom da je ponašanje prema kojem se izbjegava općenje među bliskim srodnicima prirodno odabrano i već prisutno među životinjama prije razvoja ljudske vrste“ (Wolf, Durham, 2005: 71). To nas dovodi do Edvarda Westermarcka koji je „vjerovao da je izbjegavanje incesta prirodno odabrana prilagodba kako bi se izbjegle štetne posljedice depresije zbog parenja bliskih srodnika i pretpostavio je da je mehanizam bio da pojedinci koji su odrastali zajedno (inače srodnici) razvijaju averziju prema seksualnim odnosima jedno s drugim u odrasloj dobi“ (Wolf, Durham, 2005: 61). Westermarckova teorija može se razložiti u tri točke: „1. Seksualna averzija teži razvijanju između onih koji su odgajani zajedno od rana djetinjstva. 2. Ova averzija je evolucijska prilagodba (koja služi kao prepreka za depresiju prouzročenu općenjem bliskih srodnika). 3. Averzija uzrokuje (izražava samu sebe kao) zabranu incesta“ (Wolf, Durham, 2005: 111). Durham to jednostavno naziva hipotezom o averziji, hipotezom o prilagodbi te hipotezom o ekspresiji. Prva hipoteza ima najjaču empirijsku podršku (Wolf, Durham, 2005). Možemo reći da izbjegavanje incesta ima veze s izbjegavanjem „lošeg“ potomstva (Wolf, Durham, 2005). S

druge strane, zašto bi razmnožavanje bilo poriv stupanja u vezu? Na ovo ćemo se vratiti kasnije. Ono što nas ovdje zanima jest zašto se uopće stvara seksualna averzija među parovima koji su proveli djetinjstvo zajedno? Potomstvo ovdje baš i ne pruža odgovor (Wolf, Durham, 2005). Ako uzmemo da ih je došla ista žena, pa razvijaju određen miris i prepoznaju se kao bliski srodnici, to ne objašnjava izbjegavanje u slučajevima kada je djevojka u obitelj došla kasnije (Wolf, Durham, 2005). I dalje ostaje pitanje o zabrani incesta ukorijenjenoj u ljudskoj svijesti čak i tamo gdje se o incestu *de facto* ni ne radi. „Glavna ideja unutar Westermarckova priloga tabuu incesta jest to da biološka zabrana zapravo povećava kulturnu“ (Wolf, Durham, 2005: 112). Ako se vratimo na priču o zajedničkom odrastanju, tu se ne radi o zabrani koja je stvorila averziju. Naprotiv, odnosi su bili poticani. Dakle, averzija i tabu ovdje nisu povezani iz jednostavnog razloga što tabua ovdje ni nema. Westermarckova hipoteza ima određenu poteškoću (Wolf, Durham, 2005). Spomenuti slučajevi dogovorenog braka daju empirijsku potkrepu za hipotezu o averziji, ali potkopavaju treći tip, hipotezu o ekspresiji (Wolf, Durham, 2005). U svakom slučaju, prva hipoteza itekako potkopava Freudovu teoriju (Wolf, Durham, 2005). Westermarckov efekt „služi kao ‘primjerak’ novog darvinovskog pristupa ljudskom ponašanju“ (Wolf, Durham, 2005: 121).

Postoje i obrnuti slučajevi gdje bliski srodnici nisu odrasli zajedno, a kasnije se pronalaze i razvijaju, gotovo odmah, snažnu ljubavnu i seksualnu vezu. „Razdvojeni srodnici, naprotiv, mogu biti iznimno zaintrigirani njihovim sličnostima zbog inherentne sklonosti prema fenotipskoj usporedbi i podudaranju“ (Wolf, Durham, 2005: 171). Ono što bismo u ovom trenutku trebali istaknuti jest činjenica da prirodne i društvene znanosti trebaju djelovati zajedno pa tako i glede pitanja o incestu (Wolf, Durham, 2005). To uključuje i doprinos filozofije ovoj tematici. „Ako biološki faktori ne mogu objasniti kulturne razlike – kao što zaista i ne mogu – također se pretpostavlja da nas biologija ne može naučiti ništa cjelovito o našim vrstama“ (Wolf, Durham, 2005: 141). Ako bismo i uspjeli biološki objasniti pojavnost incesta, ne možemo objasniti tabu incesta bez uplitanja sociološkog, psihološkog pa i filozofskog momenta (Wolf, Durham, 2005). Što se tiče zakonskih odredbi, preciznije, glede dopuštanja braka između osoba bliskog krvnog srodstva, zakon, kao i obično, nije usuglašen. U većini zemalja SAD-a takav brak nije prihvatljiv (Wolf, Durham, 2005); „primjerice, brakovi ujak-nećakinja dopušteni su unutar židovske zajednice Rhode Islanda, dok domoroci Colorada mogu ženiti svoje pastorkе“ (Wolf, Durham, 2005: 42). U nekim zemljama Latinske Amerike poželjan je brak među rođacima, najčešće prvim. Za takve slučajeve postoji vrlo dobro objašnjenje – zadržavanje obiteljskog posjeda unutar obitelji (Wolf, Durham, 2005).

Ostaje pitanje je li zabrana mogla nastati nekako drugačije? (Wolf, Durham, 2005) Moguće je. „Praktički sva društva dijele ovo navodno kulturno stvoreno pravilo, pritom otežavajući mogućnost izoliranja bioloških utjecaja“ (Wolf, Durham, 2005: 162 Zbog tog istog tabua, incest se smatrao rijetkim. Osim izbjegavanja po prirodi, neke veze će se izbjegavati i po običaju (Wolf, Durham, 2005).

Vratimo se na pitanje reprodukcije. Ukoliko se zabrana – pravna, a i moralna – odnosi na činjenicu da je potomstvo incestuozne veze „loše“ potomstvo, vrlo lako taj argument možemo odbaciti kao nedostatan. Postoje i drugi slučajevi koji potencijalno mogu stvoriti „loše“ potomstvo, recimo, kasna trudnoća. Hoćemo li doista zabraniti četrdesetogodišnjoj ženi da razmišlja o podmlatku zbog potencijalne degeneracije? Zasigurno ne. Stoga, moguće potomstvo incestuozne veze nije dovoljno za zabranu. Ako bismo uzeli da će takvo potomstvo zasigurno biti degenerirano i osobe koje stupaju u incestuoznu vezu s ciljem da imaju potomstvo to znaju, moralna osuda takvog para implicirala bi da nam je na umu jedino eugenika, što bi iz računice izbacilo velik broj ljudi koji ni nisu plod ovakve veze, a ipak imaju nekakav vid hendikepa. Ako bi incestuozni par odlučio ne imati potomstvo, društvo bi i dalje takvu vezu osuđivalo, a kao što smo vidjeli iz nekih spomenutih primjera, brak ne dolazi u obzir. Koji to moment u cijeloj priči o incestu „bode društvo u oko“? Ako zabranjujemo takav oblik odnosa, odakle izvlačimo argumentaciju, odakle uzimamo pravo da namećemo zabranu? Kako Westermarck kaže, možemo zabraniti vezu, odnosno brak, ali ne možemo seksualnu žudnju (Wolf, Durham, 2005). Tabu incesta najbolje ilustrira kako socijalno utječe na ono što je produkt interakcije prirode i konvencije (Wolf, Durham, 2005). Možda zabrane jednostavno predstavljaju uvjete stupanja u društvo: „Kad ne bismo bili u stanju da osjećamo krivnju zbog incesta, možda ne bismo mogli osjećati krivnju ni zbog čega drugoga, niti bismo bili sposobni za društvene odnose“ (Primorac, ur., 2003: 327).

4. ETIČKI I PRAVNI ASPEKTI ZOOFILIJE I NEKROFILIJE

4.1. Zoofilija

Autori se u mnogo čemu ne slažu kada je riječ o *bestijalnosti*, pa tako nisu suglasni ni po pitanju njene rasprostranjenosti – za neke je ona iznimno rijetka pojava (Miletski, 2002). Neki smatraju da je bestijalnost praksa koja proistječe iz uvjerenja da seks sa životinjom može izliječiti venerične bolesti ili čak povećati penis (Miletski, 2002). „Pojam ‘bestijalnost’ odnosi se na područje seksualnih kontakata sa životinjama, dok je ponekad usko definirana kao penetriranje u ili od strane životinje. Pojam ‘zoofilija’ također je u širokoj upotrebi, uglavnom kod liječnika, ali i kod grupe ljudi koji učestvuju u seksu sa životinjama i nazivaju sebe ‘zoofilima’ ili ‘zoovima’“ (Beetz, Podberscek, 2005: 56). Zoofilija uključuje emotivnu komponentu (Beetz, Podberscek, 2005). O spomenutoj praksi svjedoči nam, opet, umjetnička ostavština, a prema nekima dokazi sežu unazad između 40 000 i 25 000 godina (Beetz, Podberscek, 2005). Seksualni odnos sa životinjama pretvoren je u neki, mogli bismo tako reći, vid rituala. Vid zabrane uglavnom su religiozne knjige. Tako, primjerice, Stari zavjet zabranjuje udovicama imati pse da ne bi dobile poriv za seksualnim odnosom s njim (Beetz, Podberscek, 2005). Ono što je više-manje zajedničko svim kulturama jest iskorištavanje životinja u svrhu vlastitog zadovoljstva. No postoje i skupine ljudi kojima ovakav vid prakse sa životinjama leži na ljubavnim temeljima (Beetz, Podberscek, 2005).

Očekivano, postoji daljnja podjela unutar bestijalnosti, odnosno zoofilije, pa će primjerice zoosadizam predstavljati iznimno brutalan seksualni čin u svrhu postizanja seksualnog uzbuđenja (Beetz, Podberscek, 2005). Držat ćemo se najjednostavnije podjele na akt unutar kojeg se zlostavlja i akt unutar kojeg se ne zlostavlja životinju, premda teško o tome možemo govoriti s obzirom na to da unutar seksualnog odnosa čovjeka i ne-ljudske životinje pristanka nema i ne može biti. Svaki seksualni kontakt sa životinjom podrazumijeva neki oblik fizičke prisile. Moderno kriminalno pravo razdvaja pravno od etičkog i „pere ruke“ od moralnih prijestupa kao od nečeg što ga se ne tiče. Zoofilija će zakonu biti relevantna jedino ako se radi o okrutnom postupanju sa životinjom i to vrijedi u praktički svim zemljama (Beetz, Podberscek, 2005). Postoji trgovina životinjama upravo u seksualne svrhe i ona je legalna. Primjerice, u Švicarskoj (izuzev nekih dijelova) kaznit će se osobu ako je za seks koristila životinju koja pripada nekome drugome, dakle, u vidu korištenja tuđeg vlasništva (Beetz, Podberscek, 2005). Njemačka je, uz zemlje engleskog govornog područja, dugo održavala strogo kažnjavanje zoofilije, no nakon 1970. godine došlo je do labavljenja zbog

„njezina marginalnog značenja u sudskoj praksi“ (Beetz, Podberscek, 2005: 30). U Velikoj Britaniji se nakon 2000. godine raspravljalo o tome podrazumijeva li zoofilija kriminalno ponašanje i samim time spada li pod ingerenciju kaznenog prava ili to treba prepustiti društvima za zaštitu životinja (Beetz, Podberscek, 2005); „stručnjaci britanskog kaznenog prava potvrdili su jednako kriminalnost takva ponašanja kao i potrebu za kažnjavanjem postupka kao seksualnog prekršaja“ (Beetz, Podberscek, 2005: 33). Uzima se u obzir dostojanstvo životinje koja nije dala pristanak. Osim tog zakona ni jedan drugi ne uzima u obzir samu životinju (Beetz, Podberscek, 2005). Netko bi mogao reći da ne možemo dokazati da životinja ne uživa u seksualnom aktu, ali problem je to što ne možemo dokazati ni da uživa. Nekome tko polazi s pozicije antropocentrizma bit će teško ponuditi bilo kakvu argumentaciju u obranu pozicije životinje. Čak i kad bismo našli fizički dokaz da je životinji čin odgovarao, potvrdu od same životinje nikada nećemo dobiti; pristanka nikada ne može biti. I žena koja je silovana može u samom činu uživati, no hoćemo li užitkom opravdati činjenicu da se radilo o nasilnom seksualnom aktu? Protuargument bi mogao ići u tom smjeru da ne možemo poistovjećivati ljudsko i ne-ljudsko živo biće, ali treba podsjetiti na brojne situacije u povijesti gdje žene silovanje nisu mogle dokazati, gdje su bile osuđivane i ponižene jer su „zavodile“, same su to tražile, itd. Nažalost, takvih slučajeva ima još i danas. U svakom slučaju, i žene, premda ljudska bića, nisu oduvijek uživale ravnopravnu poziciju s muškarcima. Ipak, postoji mogućnost da ćemo doći do toga da će nam i seks sa životinjama biti problematičan upravo zbog tog momenta pristanka. „Da bi netko bio sposoban dati pristanak, obje uključene strane moraju biti svjesne, potpuno informirane, i pozitivne u njihovim žudnjama“ (Beetz, Podberscek, 2005: 61). Ako pristanka nema, seksualni čin je silovanje (Miletski, 2002). Ako se radi o ženi ili djetetu (pa i o muškarcu u nekim situacijama) većina će to nazvati prisilom (Beetz, Podberscek, 2005). Duboko ukorijenjen antropocentrizam neće nam dopustiti da to proširimo i na životinje. Ipak, ponegdje legislative idu u smjeru uzimanja u obzir dostojanstva životinje, dakle, ograničavanja zbog njih samih. Kao prvo, za neke životinje ne možemo dokazati ozljedu. S druge strane, životinja može biti, nazovimo to tako, zainteresirana za snošaj s čovjekom, što je najčešće posljedica istreniranog, naučenog ponašanja. Čak može doći do toga da jedinka prestane biti zainteresirana za svoju vrstu i postane potpuno privržena jednoj osobi (Beetz, Podberscek, 2005; Miletski, 2002). „Zbog komunikacijske barijere između čovjeka i životinje, očekivano, ostaje nejasno što zapravo životinja osjeća tijekom zoofilske interakcije ako ne pokazuje nikakve dokaze boli, patnje i ozljede“ (Beetz, Podberscek, 2005: 39–40). Iako posljednja istraživanja govore u prilog tome da zoofilija postoji kao seksualna orijentacija, ovakva praksa ipak donekle ostaje

tabu, tabu koji možemo objasniti činjenicom da će ono što je većini moralno neprihvatljivo ostati osuđeno i marginalizirano.

4.2. Nekrofilija

Što nas šokira u nekrofiliji? Nedostatak pristanka? To je moguće izbjeći, primjerice, nekakvim ugovornim ostavljanjem svoga tijela na korištenje nekrofilima. Možda nas šokira što nema uzvraćanja u seksualnom činu ili nas zgraža potencijalno oskvrnjivanje nečijeg tijela pa i sjećanja na tu osobu? Upravo se radi o ovom momentu šoka – osuđujemo ono što ne razumijemo. Prije nego osudimo „počinitelja“ kao mračnu, čudnu i nastranu osobu – ne samo zbog seksa s mrtvacem, jer uz to često idu i nekrofagija i analna fiksacija (Fromm, 1989) – moramo uzeti u obzir da se nekome može gaditi nečije pretjerano radosno i entuzijastično gledanje na život. „Nekrofilija u karakterološkom smislu može se opisati kao strana sklonost svemu što je mrtvo, gnjilo, trulo, nezdravo; to je strast za pretvaranjem živog u neživo; za destrukcijom radi destrukcije; to je isključiv interes za sve što je mehaničko. To je strast za trganjem živih struktura“ (Fromm, 1989: 163). Ova Frommova definicija zvuči pomalo poetično i gotovo da od nekrofila stvara genija koji ima posebnu strast i posebno viđenje stvarnosti, koje mi ostali smrtnici ne razumijemo. Možda i jest tako. U većini krivičnih zakona nekrofilija se smatra zločinom (Fromm, 1989). Sklonost se najčešće dijelilo na seksualnu i neseksualnu, ali u stvarnosti podjela nije baš tako jednostavna. Hans von Hentig navodi sljedeće primjere nekrofilije: „(1) djela seksualnog kontakta sa ženskim lešom (spolni odnos, manipuliranje seksualnim organima), (2) seksualno uzbuđenje proizvedeno gledanjem ženskog leša, (3) sklonost leševima i grobovima, te predmetima vezanim za grob, kao što su cvijeće ili slike, (4) djela komadanja leša i (5) čežnja za dodirima ili mirisanjem leševa ili bilo čega gnjilog“ (Fromm, 1989: 157, prema von Hentig, 1964). Nas ipak više zanima ona seksualna nekrofilija.

Nekrofil ima beživotan ton i nije sposoban nabaciti osmijeh, često prati crnu kroniku, zanima ga bolest i smrt, opčinja ga smrad (Fromm, 1989). Vrlo osebujan psihološki profil. Takvih su sklonosti najčešće pogrebници i ljudi sličnih zanimanja, te studenti medicine, a zanimanja i biraju prema svojoj sklonosti. Većina nekrofila nema i ne želi imati seksualne odnose sa živim osobama, kao što većina zoofila opći samo sa životinjama, većina homoseksualaca s pripadnicima istog i većina heteroseksualaca s pripadnicima suprotnog spola (Fromm, 1989). Ali treba istaknuti da spomenuti imaju pristup mrtvim tijelima, stoga to ne govori ništa o seksualnim preferencijama određenih zanimanja (Aggrawal, 2011).

„U mnogim državama i nadležnim entitetima ne postoje posebni zakoni protiv seksualnog općenja s mrtvacem. Ipak, svaki uhvaćeni nekrofil treba biti procesuiran pod srodnim zakonima, kao što su ‘narušavanje mira mrtve osobe’, ‘oskvrnjavanje mrtvog tijela’, ‘narušavanje reda i mira’ i ‘povreda osjećaja obitelji preminulog’” (Aggrawal, 2011: 195). „Prijestupnike“ se kažnjava novčano ili zatvorom od jedne do nekoliko godina (Aggrawal, 2011). U slučaju otkrivanja počinitelja očekivano se istražuje radi li se o silovanju, dakle, bitan je trenutak smrti i je li osoba ubijena da bi se potom imalo odnos. Dakle, ako se radi o ubojstvu i silovanju, moralno i pravno teretimo ta dva čina, ne seksualni poriv prema mrtvacima. Ipak, korištenje nečijeg već mrtvog tijelog doista može vrijeđati nečije vjerske osjećaje i osjećaje privrženosti (Aggrawal, 2011). Je li zbog toga nekrofilija nemoralna? Pornografija također vrijeđa nečije osjećaje, posebno zbog pozadinskih priča o trgovini ljudima i prisilnom seksualnom radu, ali to nam neće biti dovoljan argument da pornografiju proglasimo nemoralnom (Primoratz, 1999; Weeks, 2010). Situacija s nekrofilijom ipak je malo složenija. Zasigurno nikome ne bi bilo svejedno da se radi o bliskoj osobi. Dakle, iako je osoba mrtva – uzmimo da ništa ne osjeća i tijelo joj ničem ne služi – u duhu Kanta, mi ovim činom vrijeđamo dostojanstvo osobe te ju koristimo kao sredstvo za ostvarenje vlastitih svrha. Činjenica jest da ovakav čin nad mrtvacem od njega pravi objekt. Moramo uzeti u obzir i druge osobe koje bi to moglo povrijediti. Stoga bi jedino ispravno rješenje bilo da se i ovdje uključi pristanak te da se sastavljaju ugovori kao i za doniranje organa poslije smrti. Nekrofiliju kao seksualnu orijentaciju ne bismo trebali osuđivati kao nemoralnu ili nastranu samu po sebi. Ipak, ovakav način korištenja nečijeg tijela je upravo to, korištenje, iskorištavanje, a da bi se stvari postavile drugačije trebao bi nam pristanak *ante mortem*.

Sara McKearn smatra da nekrofilija nije moralno pogrešna, premda ističe kako zakonski, socijalno pa i higijenski nije prihvatljiva. Prema njenom stavu osoba koja je umrla gubi svoju osobnost i dostojanstvo osobe (Aggrawal, 2011). Ovdje zalazimo u problem definiranja osobe; je li tijelo samo ljuštura koju „osoba“ po biološkoj smrti napušta? Da bi se bilo osobom potrebno je zadovoljiti određene kriterije koji na kraju isključuju mnoge jedinke, uključujući i ljudski fetus, no ta tema izlazi izvan okvira ovog rada. Ove odrednice moramo uzeti sa skepsom, a ako bismo ih i prihvatili, onda mrtvac treba zadržati dostojanstvo na osnovu toga što je jednom bio osoba, jednako kao što protivnici abortusa uzimaju dostojanstvo fetusa kao argument jer se radi o budućoj osobi. McKearn polazi od toga da fetus nije osoba, pa je logično da za nju nije ni mrtvac. Ako možemo prihvatiti takvu poziciju, nekrofilija doista nije moralno pogrešna. Nekrofilija neće biti moralno pogrešna ni ako

krećemo s pozicije hedonizma; nikome ne nanosimo bol, mrtvac ne osjeća. U idućem poglavlju vidjet ćemo zašto bi ovakve pozitivne postavke ipak mogle biti problematične.

5. PEDOFILIJA

5.1. O pedofiliji općenito

Poglavlje ćemo započeti jednom anegdotom: „Jednog dana 1876. g. neki ratarski nadničar iz sela Lapcourt, priprosta duha, kojeg su sezonski unajmljivali sad ovi sad oni, koji se tu i tamo prehranjivao od nešto milostinje i najtežeg rada i koji je stanovao po sjenicima i štalama, prijavljen je zbog slijedećeg razloga: negdje na rubu polja uspio se pomilovati s jednom djevojčicom kao što je već činio, kao što je vidio da se radi, kao što su to radili seoski momci iz njegove okoline; to je igra koja se obično igrala na ivici šume ili u jarku pored puta što vodi u Saint-Nicolas, a nazivali su je ‘usireno mlijeko’. Roditelji su ga stoga prijavili seoskom kmetu, ovaj ga je prijavio žandarima, žandari su ga priveli sudiji, ovaj ga je okrivio i predao najprije jednom liječniku, a potom još dvojici stručnjaka koji sastaviše svoj izvještaj i objaviše ga. Što je značajno u toj dogodovštini? To je njezina beznačajnost...” (Foucault, 1994: 25) Beznačajnost, doista. Muškarac s prirodnim potrebama dobio je priliku iste zadovoljiti; nije neka vijest. Ono što nam upada u oči jest ono „djevojčica“. Ne znamo o kojoj dobi se radi, ali činjenica jest, barem kako priča kaže, da se nije radilo ni o kakvoj prisili. Štoviše, izgleda da se ta „dječja igra“ često odvijala po proplancima daleko od očiju. Ipak, jedan akter je otkriven i odvučen na proučavanje. Djevojčica nije.

Nekad se na pedofiliju gledalo strože nego na ubojstvo. Što se tiče silovanja, najčešće se uzima da je pristanak bio moguć i treba dokazati da ga nije bilo. To se odnosi na žene, dok je s djecom obrnuto; treba dokazati da je pristanka bilo (Foucault, Hocquenghem, Danet, 1988).

Primjetno je sve ranije stupanje u seksualne odnose – u posljednjih stotinu godina granica je pomaknuta sa 16 na 13 godina (Weeks, 2010). Hoćemo li to pripisati bržem načinu života, napretku, tehnologiji – manje je važno. Seksualnih odnosa u ranijoj dobi bilo je uvijek. Takvi slučajevi idu u prilog ideji o dječjoj seksualnosti.

„U uskom smislu, ‘pedofilija’ se odnosi jedino na seksualnu privlačnost spram prepubertetske i pubertetske djece i seks s njima“ (Primoratz, 1999: 133). Srodna je i definicija Svjetske zdravstvene organizacije, koja također govori o preferencijama. No pitanje je je li nemoralno preferirati djecu u seksualnom smislu, a da do samog čina nikada nije došlo (Moen, 2015).

U našem društvu pedofiliju se osuđuje moralno i pravno (Primoratz, 1999). Osuditi ju kao seksualnu perversiju i isključivo zbog toga ne bi bilo dostatno. Zašto se onda pedofilija

smatra pogrešnom? Primorac kaže: „kao prvo, seks s maloljetnim osobama je pogrešan jer se odvija bez pristanka, a kao drugo, štetan je za njih“ (Primoratz, 1999: 133–134). Perverzni starac – to je slika koju uglavnom imamo kada se govori o pedofiliji, stoga ona i zauzima poziciju najomraženije kada govorimo o seksualnim preferencijama (Primoratz, 1999). Istina jest da su pedofili statistički većinom muškarci, ali radi se o mlađim muškarcima i muškarcima srednje dobi. I često se radi o osobi koja je bliska djetetu. Druga predrasuda jest da je sila *uvijek* uključena. Ne možemo čak ni govoriti o tome kako je snošaj uvijek prisutan; do njega zna doći poslije, u adolescentskoj dobi (Primoratz, 1999; Moen, 2015). Zbog svega navedenog, potencijalna fizička i emotivna ugroženost djeteta u ovakvom odnosu nije do kraja razjašnjena (Primoratz, 1999). Najčešće se koriste dva argumenta, onaj o nanošenju boli i onaj o pristanku (Moen, 2015). „Oboje, i problem ozljede i onaj pristanka, mogu se pokazati podatnijima ako razdvojimo seks s prepubertetlijama i pubertetlijama (pedofilija u uskom smislu) od seksa s adolescentima koji još nisu dosegli godine dostatne za pristanak“ (Primoratz, 1999: 134).

Većina zakona uzima šesnaestu godinu kao dopuštenu granicu za stupanje u seksualne odnose, ali samo za heteroseksualni seks (Moen, 2015). U detalje i razloge takve odluke koja ne ide u prilog homoseksualcima, ovdje nećemo ulaziti. „Bilo bi naivno smatrati da se seksualno zlostavljanje djece ne pojavljuje u većini društava, ali iznimno je važno razdvojiti ono što bi moglo izgledati kao zapadnjačko od ‘egzotične’ seksualne prakse i one koja je doista zlostavljачka za dijete“ (Rousseau, 2007: 320). Ono što razlikuje seksualno zlostavljanje od uobičajene seksualne prakse jest stvaranje neugode i gađenja kod osobe uz prisutanost straha i srama. Kroz te dimenzije trebali bismo proučavati pojavnost pedofilije u bilo kojoj kulturi, bilo kojem vremenu. Pedofilija se kao socijalni fenomen često nijekala, a i najčešće je bila isprepletena s pojavom incesta (Rousseau, 2007). „Kako bilo, antropolozi su rijetko imali želju istraživati mračnije strane društava koja proučavaju“ (Rousseau, 2007: 321). Tek se od 1970-ih počela shvaćati kao ozbiljan socijalni problem. Od 1980-ih socijalni antropolozi počeli su istraživati ne samo zlostavljanje djece uopće nego i ono seksualno, kao i razloge zašto se, unatoč tabuu, ono pojavljuje. Pokušavali su povući vezu između seksualnog zlostavljanja i incesta, kao i uočiti šire moguće probleme kao što su politički okvir i socioekonomski status (Rousseau, 2007). „Što su više antropolozi proučavali seksualne prakse i ideje o seksualnosti, sve je više postajalo jasno da seksualni činovi i ponašanja ne nose ista značenja unutar svih kultura, da je ideja o univerzalnom ‘seksualnom nagonu’ pogrešna i da je prije slučaj da kultura zapravo leži u srcu razumijavanja različitih oblika i tipova seksualnosti, nego da je ‘naknadno dodana’, što bi moglo objasniti čudne varijacije u

seksualnim praksama“ (Rousseau, 2007: 323). Za antropologe je seksualno i dalje područje u koje se slabije i pomalo sramežljivije zadire, posebno ako se radi o nekakvom odstupanju i zlostavljanju (Rousseau, 2007).

Možemo reći da je dječja seksualnost tabu tema. Djeca su se oblačila kao i odrasli, o njihovoj seksualnosti nije se ni razmišljalo do 18. stoljeća. Odjednom se počelo govoriti o dječjoj nevinosti i o tome kako ona nemaju seksualnost, stoga i trebaju biti zaštićena od onoga što pripada odraslima (Primoratz, 1999). Ali, činjenica – koju su svojevremeno isticali Freud i Kinsey – jest da djeca imaju seksualnost. Ne samo da djeca uspijevaju postići užitek, već su i određena „istraživanja“ dobra za seksualni razvoj.

Pedofilija je područje interesa kako za psihologe i psihijatre, tako i za kriminologe i etičare. Ipak, etičari ponajmanje pridonose ovoj tematici kojom se iz nekog razloga manje bave (Moen, 2015). Od svih seksualnih orijentacija, ovo je ona od koje se ponajviše zazire.

5.2. Etički i pravni aspekti pedofilije

Da bismo određeno djelovanje smatrali moralno relevantnim, to djelovanje mora biti svjesno. Dakle, iako se *zna* da je nešto nemoralno, a osoba odabire to uraditi, akt je nemoralan. U suprotnom, radi se najčešće o patologiji. „Biti pedofilom je nesreća za samog pedofila, koji najvjerojatnije neće imati dobar seksualni i romantični život, i za velik broj djece, koja mogu biti ozbiljno ozlijeđena ovakvim djelovanjima“ (Moen, 2015: 112). Ako pedofil svoje djelovanje ne može odabrati vlastitom voljom i isto kontrolirati, čini li ga to oslobođenim moralne krivnje (Moen, 2015)? „Jako je malo dokaza koji bi podupirali tezu da je njima išta lakše izabrati da ih seksualno privlače odrasli nego što je onima koji nisu pedofili da izaberu da ih seksualno privlače djeca. S obzirom na to da je biti pedofilom nepovoljno, zbunjujuće je, na jednoj općoj razini, zašto bi itko uopće odabrao pedofilske preferencije“ (Moen, 2015: 112). Možemo uzeti da nitko ne odabire biti pedofilom, kao što nitko ne odabire biti homoseksualcem ili heteroseksualcem, ali također, ne trebamo žuriti sa smještanjem određenih preferencija u patologiju. U svakom slučaju, nečiju seksualnu preferenciju trebali bismo držati moralno irelevantnom. Ako preferencija prelazi u djelo, o moralnom ipak još trebamo razmisliti.

Razmotrimo argumente protiv pedofilije. „Argument o ozljeđivanju jednostavan je argument s dvije premise: empirijska premisa, ona koja tvrdi da seks na relaciji odrasli-dijete ozbiljno škodi djeci, i normativna premisa, ona koja tvrdi da je nemoralno ozbiljno ozljeđivati djecu (barem dok je jedina potvrda ona da to daje odraslome seksualno zadovoljstvo)“ (Moen,

2015: 113). Postoji nanošenje fizičke i nanošenje psihičke boli (Moen, 2015). „Psihološko ozljeđivanje je kompleksnije i kontroverznije od fizičkog i to je također vrsta ozljede na koju moramo obratiti pozornost ako težimo objašnjenju zašto je odraslo-dječji seks štetan. Razlog koji tome ide u prilog jest da većina odraslo-dječjeg seksa ne podrazumijeva nasilje ili penetraciju“ (Moen, 2015: 113). Najčešće se radi o grljenju i nježnostima te poticanju na dodirivanje genitalija, što ne možemo nazvati ozljeđivanjem u fizičkom smislu, ali o psihičkoj boli možemo govoriti. Ali zbog njene prirode teže ju je dokazati. Jedna od najvećih psiholoških studija koju je pokrenuo Nacionalni institut za zlouporabu droga u SAD-u pokazuje povezanost seksualno zlostavljane djece s kasnijom konzumacijom droge i alkohola, a prisutnija je i pojava depresije i anksioznosti. Mnoge druge studije dodaju i poremećaje u hranjenju, granični slučaj, PTSP i brojne druge psihičke poremećaje (Moen, 2015). „Na taj način, dokaz za štetne psihološke posljedice odraslo-dječjeg seksa izgleda čvrst“ (Moen, 2015: 113).

Branitelji pedofilije smatraju da nanošenje boli i ozljeda djeci tijekom odnosa nisu dokazana činjenica. Robert Ehman – jedan od branitelja pedofilije – ima prigovora na uzorak na kojem se posljedice proučavaju. Pod istragu dopijevaju djeca koja nisu pristala, koja su ozlijeđena i istraumatizirana, a suprotne situacije ne izađu uvijek na vidjelo (Moen, 2015; Primoratz, 1999). „Prema Ehmanovu viđenju, odraslo-dječji seks predstavljen je traumatizirajućim od strane kulture koja ga obilježava s pojmovima koji ga stogo procjenjuju, pojmovima kao što su ‘zlostavljanje’, ‘uvreda’ i ‘maltretiranje’, i koji upućuju dijete da je oštećeno za cijeli život. Ozljede su kulturno nasumične“ (Moen, 2015: 114). Stavovi stare Grčke ovome idu u prilog. Drugi argument odnosi se na ideju o tome da i djeca, kako smo već istaknuli, imaju seksualnost. Ehman smatra da moramo ostaviti prostor za mogućnost da je određeni seksualni odnos između odrasle osobe i djeteta ponekad i plod obostrane želje (Moen, 2015). Argument o uzorku donekle stoji, ali Ehman ne može dokazati da bi postotak djece koja su doživjela pozitivne posljedice ovakva kontakta bio veći. Treba uzeti u obzir da postoji određeni broj neprijavljenog zlostavljanja. Dakle, uzorak nikad nije potpun – zato i jest uzorak, ali Ehman ne uspijeva pobiti takva istraživanja svojim protuargumentom (Moen, 2015). Uostalom, što bismo postigli ako bismo saznali da je broj pozitivnih posljedica veći od broja negativnih? To bi zadovoljilo utilitarističku poziciju, ništa više. Za one koji nisu pobornici takvog etičkog pogleda, statistički podatak neće biti moralno opravdavajući ni zadovoljavajući.

Dakle, prvi Ehmanov argument vrlo je slab, no što s drugim? Psihologinja Susan Clancy tvrdi da se psihičke smetnje najčešće ne događaju u vrijeme dok je seksualno

zlostavljanje prisutno, već se razvijaju kasnije, kada dođe do spoznaje kod pojedinca o tome čega je zapravo bio dionikom (Moen, 2015). „Ako se većina štete pojavljuje nakon konceptualne procjene, to može sugerirati važnu ulogu kulturnih stavova u određivanju dječjih negativnih reakcija“ (Moen, 2015: 114-5). Ipak, kulturno određen ili ne, argument ne opravdava nanošenje boli, stoga ni ova Ehmanova obrana pedofilije ne stoji (Moen, 2015). „Premda je Ehman u pravu u tome da, ako su ozljede kulturno uzgredne, to potiče pitanje o tome mogu li naša pravila biti i trebaju li biti promijenjena, ostaje istinito da dok ili ako se ne promijene, odraslo-dječji seks uzrokuje ozljede djeci“ (Moen, 2015: 115). Također, korištenje određenog rječnika koji Ehman osuđuje ne pokazuje da naši kulturni stavovi uzrokuju povredu kroz „samoispunjujuće proročanstvo“. Kao treće, podaci iz antičke Grčke ne govore o odnosima s djecom prepubertetske dobi. Uostalom, ako je nešto bilo prihvaćeno, tada ništa ne govori u prilog tome da time nije i škodljivo (Moen, 2015). Ipak, argument o dječjoj seksualnosti moramo prihvatiti. No možemo igrati na kartu različitih seksualnosti kod djece i odraslih (Moen, 2015). „Jedna razlika, a koju su istaknuli Ben Piecker i Jan Steutel, jest da, iako su djeca na neki način seksualna bića, seksualnost djeteta i odrasle osobe značajno su različite, i djeca i odrasli imaju drugačije nakane unutar seksualne angažiranosti. Primjerice, moguće je da djeca uopće ne traže ništa seksualno u fizičkoj intimnosti s odraslom osobom, nego radije traže potvrdu i naklonjenost“ (Moen, 2015: 115). Ako dodirivanje od strane djeteta i jest intenciozno seksualno i dalje ne možemo govoriti o jednakoj namjeri, jer se kod djeteta najčešće radi o istraživanju i znatiželji. Seksualna težnja je drugačija kod odraslih.

Uz razliku u seksualnostima, možemo govoriti i o razlici u moći. Želi se reći kako dijete zbog financijske i emotivne ovisnosti nije u jednakoj poziciji i nema slobodu koju uživa odrasla osoba, zbog čega dijete nerijetko na odraslu osobu gleda kao na autoritet (Moen, 2015; Primoratz, 1999). „Sva djeca su u poziciji izrazito nejednake moći u odnosu na odrasle“ (Primoratz, 1999: 141). Na kraju, tu je i dječja ranjivost (Moen, 2015). „Čini se da razlike u nakanama, moći, znanju i ranjivosti uspijevaju daleko dogurati u objašnjenju zašto, unatoč tome što su djeca seksualna bića, odraslo-dječji seks škodi djeci“ (Moen, 2015: 115). S druge strane, postoje situacije u kojima ne možemo govoriti o razlici u moći jer ona ne dolazi do izražaja. Neka istraživanja svjedoče i o pozitivnim posljedicama seksa s odraslom osobom. Pristanak ovdje igra glavnu ulogu. Opet se vraćamo na prigovor Ehmanu. Makar u nekim slučajevima postoje pozitivne posljedice seksa između odrasle osobe i djeteta, to ništa ne govori u prilog pedofiliji. U slučajevima gdje se djeci daje jaka droga pa situacija na kraju i dovede do pozitivnih posljedica, i dalje ostaje ozljeđivanje (Moen, 2015). „Stoga se čini da

bismo trebali preformulirati argument o ozljeđivanju u pogledu rizika za ozljeđivanje“ (Moen, 2015: 116).

Drugi argument, onaj o pristanku, također se može formulirati u dva dijela. Kao prvo, pogrešno je ulaziti u seksualni odnos bez pristanka obaju dionika i kao drugo, dijete ne može dati pristanak, stoga svakom potencijalnom seksualnom odnosu djeteta i odrasle osobe nedostaje pristanak (Moen, 2015). David Finkelhor smatra ovaj argument jačim od onoga o ozljedama, jer potonji ovisi o empirijskoj potkrepi. No argument o ozljedi nije ništa više manjkav od ovoga o pristanku, jer potonji ovisi o prvom argumentu. Pristajanje djece na određene radnje prihvaćamo, a na neke druge opet, nećemo prihvatiti njihov pristanak. Odrasli bolje razumiju potencijalne posljedice nekih radnji nego djeca (Moen, 2015). „Razlog zbog kojeg argument o pristanku ovisi o argumentu glede ozljeđivanja, stoga, jest taj da jedino ako je argument o ozljeđivanju čvrst, onda imamo dobro objašnjenje zašto djeca s jednakim pravom ne mogu pristati na seks. Međutim, ako bismo i prihvatili da argument o pristanku ovisi o argumentu o ozljeđivanju, ne slijedi da je argument o pristanku uklonjen“ (Moen, 2015: 117). Stoga je argument o pristanku samo produžetak prvoga; ako dijete i pristane, pedofiliju ne možemo moralno opravdati. Argument o ozljedi je onaj koji upućuje na moralne implikacije.

Možemo govoriti i o različitim razinama krivnje, iako se već radi o moralno neprihvatljivom činu. Uzmimo da osoba ne zna da je ono što radi moralno pogrešno. U jednu ruku, to je moguće, ako se vratimo na činjenicu da seks između odrasle osobe i djeteta nije nužno uvijek škodljiv. Također, kako smo istaknuli, nitko nije odabrao biti pedofilom (Moen, 2015). „Mogli bismo se pitati zašto bismo trebali očekivati da je pedofilu lakše potpuno apstinirati od odraslo-dječjeg seksa nego što je to za ostale da potpuno apstiniraju od odraslo-odraslog seksa?“ (Moen, 2015: 118) Od pedofila na neki način očekujemo veću razinu samokontrole od one koju zahtijevamo od aktera unutar nama prihvatljivih seksualnih orijentacija. Ipak, navedena argumentacija neće pedofila osloboditi kriminalnog terećenja, a ni ne treba, „možemo i dalje imati razloge za prosekuciju temeljene na zaštiti žrtvi i prevenciji od budućih ozljeda“ (Moen, 2015: 119).

Osim što se ističe dječje nerazumijevanje seksualnih pojava, možemo prebaciti loptu na drugu stranu i reći da postoji određeno neznanje i nerazumijevanje od strane odrasle osobe u odnosu s djetetom, kada, primjerice, dječju razigranost i igru tumači kao zavođenje iz perspektive odrasle osobe s određenim seksualnim iskustvom iza sebe (Primoratz, 1999). „Da bi pristanak bio moralno (i legalno) valjan, mora biti informiran i slobodno dan. S pozicije asimetrije glede znanja i razumijevanja, pomiješane s razlikom značenja koje interakcija ima

za odraslog i za dijete, može se zadržati ideja da voljno dijete nije razumno informirano, te stoga njegova spremnost ne može legitimirati seksualno učešće odraslog s njime. Ona također nije dovoljno slobodna“ (Primoratz, 1999: 140). Čini se da je i dalje najuvjerljiviji argument o nanošenju boli i ozljeda. Možemo li smatrati da akt pedofilije koji ne nanosi djetetu zlo može biti moralno prihvatljiv?

Uzimajući u obzir čovjekovu prirodnu potrebu za zadovoljenjem seksualnih potreba – a seksualna potreba pedofila *jest* prirodna, trebaju li postojati neke mogućnosti i za njihovo zadovoljenje, a da ne budu moralno upitne? Postoje fiktionalne priče i kompjuterske grafike takva sadržaja, ali i one su u većini slučajeva zabranjene. Iako ćemo na takve sadržaje gledati kao na manje problematične od samog seksa s djetetom, i ovakvi sadržaji imaju određenu dozu moralne dileme (Moen, 2015).

Jedan od argumenta mogao bi ići u smjeru da je ta virtualna ozljeda djeteta potencijalno škodljiva za stvarno dijete, u smislu da može potaknuti na aktivnost u stvarnom svijetu. Istraživanja ne idu tome u prilog; ne postoji nužna poveznica između pedofilskih seksualnih prekršaja i gledanja dječje pornografije. Štoviše, za neke pedofile je to „davanje oduška“ prevencija od mogućeg napastovanja djeteta (Moen, 2015). Drugi argument kaže da je i ovakav sadržaj moralno loš jer je uvredljiv na neki način, a ujedno je i pokazatelj bolesne volje. Nemamo razloga misliti da je ono što pedofili žele zapravo ozljeđivanje djece. Većina njih priča o ljubavi i potrebi za dodirima, ali i o želji da isto bude uzvraćeno (Moen, 2015). „Osim ako ne pronađemo dobre razloge zašto im ne bismo povjerovali, trebamo biti oprezni prije nego pomislimo da su zlostavljачke i ponižavajuće namjere, ili ekspresije loše volje, vječite karakteristike zadovoljenja pedofilskih preferencija“ (Moen, 2015: 120). Neki pedofili možda i polaze od želje za ozljeđivanjem, ali to nam i dalje nije dovoljno jak argument da bismo diskreditirali pedofiliju; neki heteroseksualci i homoseksualci imaju želju za ozljeđivanjem i ponižavanjem drugih, ali na to ne gledamo kao na nešto što je nužno moralno loše. Treba priznati da smo osjetljiviji kada se radi o djeci. U svakom slučaju nemamo dovoljno jak empirijski dokaz da bismo zbog toga osudili pedofiliju u cijelosti, a posebno nemamo jak argument da bismo odbacili gledanje takvih grafičkih sadržaja (Moen, 2015).

Ako netko polazi sa stajališta pedofilije kao bolesti, očekivano je da ćemo zadovoljenje takvih potreba smatrati pogrešnima. Naravno, postoje istraživanja koja idu u tom smjeru, ali ovdje opet imamo problem uzorka; pedofili koji su proučavani uhvaćeni su jer nisu bili u stanju obuzdati svoju želju i nisu se bojali rizika (Moen, 2015). Ideja o tome da pedofili imaju manji kvocijent inteligencije, kao što su neki smatrali, manjkava je i odveć generalizirajuća. Ono što možemo uzeti kao neki orijentir jest da su pedofili najčešće

introverti, što opet nije odlika patologije. Neki smatraju da sama činjenica da nekoga privlače djeca jest patologija (Moen, 2015). No, svakoga su u jednom trenutku privlačila djeca, iako smo i sami bili mlađi pa se na to drugačije gleda. „Kao takvo, ono što razdvaja pedofile od odraslih je to što oni preferiraju mlađe nego što je to slučaj kod prosječne osobe. To ističe kako je glavni način prema kojem se pedofili razlikuju od ne-pedofila onaj *kvantitativni*“ (Moen, 2015: 121).

Većina ljudi djecu smatra „slatkom“ – imamo potrebu grliti ih, ljubiti, igrati se s njima... Zašto netko uz to ne bi osjećao i seksualnu privlačnost prema njima? „Unutar širokog spektra ljudskih seksualnosti, nije jasno to što se pedofilija ističe kao izuzetno različita“ (Moen, 2015: 121). U pragmatičnom smislu, morali bi postojati tretman i dijagnoza koji bi iznjedrili pozitivne promjene u ponašanju pedofila da bismo to mogli nazvati psihičkom bolešću. Možda bi u tom smislu pedofilija i bila bolest, što nam opet ništa ne govori o moralnoj komponenti. Drugi kriterij jest evolucijski; ako pedofiliju diskreditiramo na osnovu nereproduktivnosti, onda je ona bolest. No, to bi povlačilo i zoofiliju, homoseksualnost, masturbaciju, itd. Ako bismo i dokazali da jest bolest i dalje ne možemo ne dozvoliti zadovoljenje potreba koje ona traži, recimo, putem grafičkih priča i slično. Očito nema dovoljno jakih argumenata da bismo gledanje grafičkih sadržaja smatrali nemoralnim, niti da gledanje takvih sadržaja potiče na seks s djecom u stvarnom svijetu (Moen, 2015).

Ono što zakon treba raditi jest zaštititi populaciju, posebno onaj dio populacije koji je ranjiviji, a to su djeca. „U svakom slučaju, dobna granica koju postavlja zakon nema previše smisla“ (Foucault, Hocquenghem, Danet, 1988: 284).

Pedofiliju moramo prihvatiti kao seksualnu orijentaciju. Možemo ju ne voljeti zbog očitih mogućih negativnih posljedica za djecu, ali pedofilija kao seksualna žudnja, kao uostalom ni jedna druga žudnja, nije ni moralna ni nemoralna. Sama žudnja ne može biti kažnjena (Foucault, Hocquenghem, Danet, 1988); „savršeno dobro znamo da je dječja seksualnost specifična seksualnost, sa svojim vlastitim oblicima, svojim vlastitim periodima sazrijevanja, svojim vlastitim vrhuncima, sa svojim specifičnim nagonima i, također, sa svojim skrivenim periodima. Ova djetetova seksualnost je teritorij sa svojom vlastitom geografijom unutar koje odrasli ne smiju ulaziti. To je teritorij nevinosti, seksualni teritorij, naravno, ali teritorij koji treba sačuvati svoju nevinost“ (Foucault, Hocquenghem, Danet, 1988: 276).

Dječji pristanak nitko neće uzeti kao takav ni na jednom sudu (Foucault, Hocquenghem, Danet, 1988); „slušajte što dijete govori i dajte mu određeno povjerenje. U svakom slučaju, ovaj pojam pristanka je zamka. Ono što je sigurno jest da je legalni oblik

međuseksualnog pristanka besmislica. Nitko ne potpisuje ugovor prije vođenja ljubavi“ (Foucault, Hocquenghem, Danet, 1988: 285). Doista, *moment pristanka* zvuči ugovorno i zbog toga pomalo smiješno. Ali ne vrti li se svako međuljudsko ophođenje oko forme pristanka? „Pozvao sam ju van... Pristala je...“ Možda Foucault ima pravo, ali s polazišta morala pristanak bi trebao biti nužan, bez njega se sve čini manjkavim. Ako nismo dobili pristanak – ne nužno u formi „da, pristajem“ – na neki način koristimo drugu osobu za nešto čega ona možda ne želi biti dionikom, što vrijeđa njezino dostojanstvo. Ne osuđujemo li upravo zbog toga silovanje?

Za djecu ćemo često govoriti da za nešto nisu sposobna zbog svojih godina, no ne događa li se da neka djeca nauče nešto što nije uobičajeno za njihovu dob? Naravno, dobne granice postavljene su kao okvir za lakše praćenje razvoja. Ako postoje oni koji izlaze iz okvira – što je očekivano jer nismo svi isti, mogu li ista pravila vrijediti za sve?

Uostalom, kada i kako su odrasli dokazali da su odrasli i da doista posjeduju određeno znanje i razumijevanje? (Primoratz, 1999) Istina je da dijete trebamo zaštititi, pa čak i „od njegovih vlastitih žudnji“ (Foucault, Hocquenghem, Danet, 1988: 277). Ali što ako onaj tko zabranjuje razvija traume? Kako znamo da štitimo nekoga, da se ne radi o našim vlastitim demonima?

„Mislim da bismo također trebali reći da seksualna interakcija s djetetom neizbježno uključuje seksualno korištenje druge osobe. Čak i ako dijete ‘pristane’ na seksualnu interakciju, ono je, strogo govoreći, nesposobno za informirani pristanak. Tu se radi o nekompetentnosti da se dade pristanak“ (Primorac, ur., 2003: 383).

Uzmimo, dakle, da je pristanak obiju strana nužan za stupanje u seksualni odnos. Upravo pristanak stvara problem kada se radi o pedofiliji – pristanak djeteta neće biti moralno opravdanje. No kako možemo postaviti granicu kada dijete postaje dovoljno odraslo da možemo reći da potpuno svjesno i s potpunim razumijevanjem ulazi u seksualni odnos? Zakonska regulativa mora postojati kao zaštita, ali kada se dogode situacije u kojima se zaljube 14-godišnjak i 30-godišnjakinja, ne izgleda li zakonsko uplitanje kao ometajući faktor potencijalnoj ljubavnoj vezi? Pa i da je čisto seksualna, u ovoj vezi nema ništa nemoralno; nema prisile, nitko nije ozlijeđen.

Pozicija koja razmatra pitanje osobe, kako smo već spomenuli u poglavlju koje govori o nekrofiliji, mnoge jedinke odbacuje jer ne zadovoljavaju tražene odrednice. Ovakva pozicija pokazuje se problematičnom. Nitko ne tvrdi da djeca nisu osobe, pa kad to postanu (sa 16 godina) mogu dolaziti u dodir s ostalim osobama. To bi bilo smiješno, ali u drugu ruku i nije. Kada postavimo osobama? Ako uzmemo da mala djeca, posebno bebe, ne zadovoljavaju

definiciju osobe, hoće li onda seksualni čin s takvim djetetom biti moralno dopustiv? Ako fetus nije osoba pa je na osnovu toga dozvoljeno abortirati te istom linijom mrtvac više nije osoba, pa nekrofil može raditi s tijelom što želi, ne trebamo li tom linijom dopustiti zoofiliju i pedofiliju? Status osobe nije rješenje.

6. ZAKLJUČAK

Foucaultova hipoteza o represiji, premda pomalo nategnuta (ali zato i ostaje tek „hipoteza“), može otvoriti vrata prema nekim razjašnjenjima. Ako nastankom društva, a time i razvojem kapitalizma glavna preokupacija postaje rad – jer više rada donosi više zarade – gotovo je logično da će *netko* posegnuti za našom seksualnošću. Seks je ono što je svojstveno svim ljudima, stoga je idealno područje na kojemu se može provoditi nadzor. Postoji li, stoga, mogućnost da je seksualnost u okovima koji više imaju veze s ekonomijom nego s moralom? Od našeg seksa netko ima koristi? S obzirom na to da u kontekstu antičke Grčke još uvijek ne možemo govoriti o društvu u današnjem smislu riječi, ovakav bi zaključak bio preuranjen. Ipak, čini se da ni tamo jedini imperativ glede ponašanja dobrog građanina *polisa* nije samo moralni. Tome u prilog ide konkretni primjer Timarhove optužbe, jer se ne optužuje Timarha-homoseksualca i žigola, već ga se pokušava diskreditirati kao političkog protivnika.

Ako bi nekim znanstvenim naprecima jednog dana bilo omogućeno da i homoseksualni parovi mogu imati djecu koja bi nosila genetski materijal obaju partnera, crkva bi vjerojatno i na to gledala kao na „neprirodno“, iako bi bila zadovoljena svrha seksa iz te tradicionalne perspektive – reprodukcija. No mnogi tvrdi stavovi glede seksualnog ponašanja s vremenom su ipak omekšali. Društvo osuđuje ono što društvo ne razumije, pa će zazor uvijek postojati dok je, uvjetno rečeno, napretka. Ako se odnos spram seksa i seksualnog mijenjao kroz povijest, nije li povijest bitan moment tog razvoja? Ništa novo. Zapravo, svemu ljudskom, odnosno društvenom, lako pripisujemo povijest kao bitan aspekt. Ali ta *promjena* stvara problem definiranja seksualnosti. Prema Foucaultu, seksualnost je stvoreni koncept, produkt određenog trenutka koji se prvotno okrenuo buržujima. Sada znamo prepoznati histeričnu ženu, perversnog starca, geja, transvestita i sve ih možemo svrstati u ladicu prema već poznatoj ljudskoj navadi da se kategorizira kako bi se lakše stvaralo znanje, ali i upravljalo materijom. Na tom tragu možemo govoriti o više seksualnosti, pa tako i o dječjoj. Seksualnost je naknadno upisana u ljudske živote, očito je društveni konstrukt i oko nje se gradi znanje. Ako prihvatimo da je seksualnost društvena, je li sam seks prirodan? Priroda je stvorila seks u svrhu reprodukcije, ali ako ga se ne koristi *samo* u te svrhe, nije li i to od prirode? Čovjek je stvorio uvjete za oplodnju bez samog seksualnog čina, a čovjek je prirodno biće; možemo li reći da je seks dan od prirode *i* u svrhu uživanja? Ili je to pak kulturno određeno? Ako promotrimo različite životinjske vrste, vidjet ćemo da postoje monogamija i poliandrija, odnosno monoandrija i poliandrija. Očito je oboje prirodno. Isto je i kod ljudi. No kod ljudi one mogu biti kulturno određene. Neka će osoba možda imati potrebu „biti“ s više

ljudi, a bit će s jednom osobom, što je njezin legitiman odabir i pravo; zašto ne zauzdavati prirodu? Uostalom, ljubav u tom smislu može biti povezana sa seksom, pa će potaknuti na odricanje. Nećemo li reći da je takav pojedinac kulturno određen? S druge strane, društvo može poticati na više seksa; užitak postaje imperativ. Takva i takva poza za takav i takav orgazam. Možete imati više partnera, ali se zaštitite. Seksom se lako upravlja i lako ga je kapitalizirati. U tom smislu nije lako razgraničiti prirodno od društvenog ili, eto, kulturnog, premda je i „kulturno“ problematičan pojam, što izlazi iz okvira ovog rada. Ono što trebamo jest prihvaćanje seksualnih orijentacija.

U seksu nema ničega moralnog ili nemoralnog. Nečije fetiše stvarno nemamo zašto osuđivati i smatrati nemoralnima. Oni su tom pojedincu prirodni. Ako ćemo i prihvatiti poziciju da čovjek stječe moral i nije mu prirodno dan – pa on to prirodno u sebi mora zauzdati da bi bio moralan – seksualni čin dviju osoba koje su pristale na kako god ekstreman oblik seksa nije nemoralan. On postaje moralno upitan ako za sobom povlači druge momente kao što je prisila. Stoga nam je potreban moment pristanka, koliko god to ugovorno zvuči. Upravo zato nam mogu biti problematične zoofilija, nekrofilija i pedofilija. Pedofilija je ipak problematičnija jer se radi, kao prvo, o čovjeku (što je antropocentrički naglasak), a kao drugo, radi se o živu čovjeku. Ali ono što ju doista čini problematičnom jest to što ju osuđujemo i kad pristanka ima.

Recimo da je žena odrasle, zrele dobi pristala na odnos, ali nije bila upoznata s posljedicama seksualnog odnosa. Nije koristila zaštitu i dobila je spolnu bolest. Ili drugačija posljedica: njezin odabranik joj je obećavao brda i doline, ali je netragom nestao nakon što je dobio što je *doista* htio. Reći ćemo da je iskorištena, ali osudit ćemo njezinu nepažnju i neznanje barem u prvom slučaju. S druge strane, zamislimo maloljetnu djevojčicu koja redovito ima odnose sa starijim muškarcem. Znala je u što se upušta, upoznata je s metodama kontracepcije, potpuno spremno i emotivno stupa u odnos – nema negativne posljedice. Ipak, za vezu saznaju roditelji, muškarac je zatvoren. Pristanak djevojčice nije pristanak jer ona nema dovoljno godina da bismo ga prihvatili. Osim što ovakve „anegdote“ ukazuju na rupe u zakonu, dokazuju i da se pri govoru o pedofiliji ne možemo pozivati na određeno znanje i razumijevanje jer ono nekada nije prisutno tamo gdje bismo ga očekivali. Osobe u određenim godinama nisu jednako zrele, jednako informirane i jednako spremne. Kako uopće možemo postaviti dobnu granicu? Nitko ne osporava da djecu treba zaštititi; djeca nisu fizički i anatomske spremna za seksualne radnje prije određene dobi. Situacije gdje se seksualno iskorištava bebu upravo su to – iskorištavanje i silovanje, što ide dalje od samog problema pristanka, jer osoba svjesno ozljeđuje drugu kako bi zadovoljila svoju potrebu. No dobna

granica očito nije postavljena na osnovi fizičke spremnosti, jer se ona ipak pojavljuje prije, već psihičke i najčešće se smatra da je to dob od 16 godina. Možemo li doista reći da je netko spreman za seksualne odnose sa 16 godina? U redu, tko nije, neka se ne upušta, ali što je s onima koji su spremni prije? Može li se doista kažnjavati nečiji seksualni i, moguće, ljubavni odabir strogo na osnovi godina? Kako možemo znati je li netko obmanuto, iskorišteno dijete ili zrela osoba koja zna na što pristaje? Možemo li jednako gledati na tridesetogodišnjaka i petnaestogodišnjakinju kao i na tog istog tridesetogodišnjaka koji ima spolni odnos s trogodišnjakinjom? Osuđujemo nanošenje boli, kako fizičke, tako i psihičke, i sve da netko dokaže da malo dijete uživa u dodirivanju, ono ne zna što *to* dodirivanje znači. Kada shvati, to će postati traumom. Mi ne znamo i ne možemo znati kada netko počinje shvaćati seksualnost kao što je shvaća odrasla osoba, kada ju ni svi odrasli ne shvaćaju jednako. Dobna granica je tu kao preventiva, ali je ona i besmislena, kako kaže Foucault. Pedofilija je seksualna orijentacija kao i sve ostale – nečiju preferenciju ne možemo osuđivati, posebno ne moralno. Nitko ne odabire biti pedofilom. Teško je zahtijevati suzdržavanje kada se ni oni koji imaju „legitimne“ afinitete spram odraslih osoba ne suzdržavaju. Dobna granica nije nikakva zaštita za dijete; onaj tko se namjerio, to će i napraviti, a ta ista granica onemogućava one koji bi eventualno bili spremni i oboje voljni za određeni odnos. Ako nam je doista stalo do djece i mladih, društvo treba inzistirati na što boljoj seksualnoj edukaciji, a treba paziti i na sadržaje koji se plasiraju u javnosti, posebno na društvene mreže putem kojih je danas lako pristupiti djetetu.

Dakle, pedofilija kao seksualna preferencija i orijentacija nije za moralnu osudu. Za moralnu je osudu kada želja prelazi u ostvarenje, čime se potencira ozljeda i ugroza djeteta, posebno kad nema pristanka. Korištenje djece za svoje potrebe za svaku je osudu, stoga, premda ne možemo znati uživa li dijete ili ne, trebamo krenuti od toga da ne uživa i da mu štetimo. Pustimo djecu da budu djeca. Problem ostaje točno određivanje momenta kada to prestaju biti.

LITERATURA

Aggrawal, Anil (2011): *Necrophilia: Forensic and Medico-Legal Aspects*. New York: CRC Press.

Beetz, Andrea M.; Podberscek, Anthony L (2005): *Bestiality and Zoophilia: Sexual Relations with Animals*. West Lafayette: Purdue University Press.

Butler, Judith (2000): *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*. Zagreb: Ženska infoteka.

Carr, David M (2003): *The Erotic Word: Sexuality, Sprituality, and the Bible*. New York: Oxford University Press.

Cohen, Andrew I.; Heath Wellmann, Christopher (ur., 2005): *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell.

Dover, Kenneth James (1989): *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.

Easton, Dossie; Hardy, Janet W (2009): *The Ethical Slut: A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships & Other Adventures*. Berkeley: Celestial Arts.

Foucault, Michel (1988a): *Istorija seksualnosti: korišćenje ljubavnih uživanja*. Beograd: Prosveta.

Foucault, Michel (1988b): *Istorija seksualnosti: staranje o sebi*. Beograd: Prosveta.

Foucault, Michel; Hocquenghem, Guy; Danet, Jean (1988): „Sexual Morality and the Law“, u: Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings*, New York: Routledge, str. 271–285.

Foucault, Michel (1994): *Znanje i moć*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Fromm, Erich (1989): *Anatomija ljudske destruktivnosti (II)*. Zagreb: Naprijed.

Hubbard, Thomas K (ur., 2003): *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*. Los Angeles, Berkley, London: University of California Press.

Kant, Immanuel (1995): *Osnivanje metafizike čudoređa*. Zagreb: Igitur.

Kant, Immanuel (1999): *Metafizika čudoređa*. Zagreb: Matica hrvatska.

Komnenić, Milan (ur., 1981): *Goropadni eros: ogledi o erotizmu*. Beograd: Prosveta.

Miletski, Hani (2002): *Understanding Bestiality and Zoophilia*. Bethesda: East-West Publishing.

Mill, John Stuart (2000): *Podređenost žena*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.

Mondimore, Francis Mark (2003): *Prirodna povijest homoseksualnosti*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

Moen, Ole Martin (2015): „The Ethics of Pedophilia“, *Etikk i praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 9 (1), 2015, str. 111–124.

Montgomery, Heather (2007): „Child Sexual Abuse – an Anthropological Perspective“, u: George Rousseau (ur.), *Children and Sexuality: From the Greeks to the Great War*, London: Palgrave Macmillan, str. 319–343.

Pateman, Carol (1998): *Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija*. Zagreb: Ženska infoteka.

Primoratz, Igor (1999): *Ethics and Sex*. London, New York: Routledge.

Primorac, Igor (ur., 2003): *Suvremena filozofija seksualnosti*. Zagreb: KruZak.

Sade, D. A. F. de (1980): *Filozofija u budoaru*. Beograd: Prosveta.

Sade, D. A. F. de (2004): *Justine ili Nedaće kreposti*. Zagreb: Globus media.

Schopenhauer, Arthur (1925): *Metafizika spolne ljubavi*. Zagreb: Izdanje „Narodne knjižnice“.

Scruton, Roger (2001): *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*. London: Phoenix Press.

Weeks, Jeffrey (2010): *Sexuality*. London, New York: Routledge.

Wolf, Arthur P.; Durham, William H (2005): *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*. Stanford: Stanford University Press.